Die Psychologie Bonaventuras.

Nach den Quellen dargestellt.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Philosophischen Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

K. B. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Eduard Lutz
aus Wahlenheim.

Münster i. W. 1908.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Sr. Bischöflichen Gnaden

dem hochwürdigsten Herrn Dr. Alois Schaefer,

Apostolischem Vikar von Sachsen,

und

Herrn Professor Dr. Baeumker

in tiefster Dankbarkeit

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548322_0140

Vorbemerkungen.

1. Philosophiegeschichtliche Stellung Bonaventuras.

Johannes Fidanza oder Bonaventura (1221—1274), der Schüler des Alexander von Hales, dessen er in seinem Sentenzenkommentar als seines Lehrers und geistigen Vaters gedenkt[1]), der Zeitgenosse und Freund des Thomas von Aquino, gehört unbestritten zu den hervorragendsten Vertretern der Hochscholastik. Er lebt zu einer Zeit, in welcher die in scharf nüchterner Analyse mehr von der Welt der Erfahrung ausgehende Philosophie des Aristoteles über den im höchsten Lichte des göttlichen Intellektes oder in der Offenbarung seine Erkenntnis schöpfenden augustinisch-platonischen Idealismus den Sieg erringt.

Ist darum Bonaventura Aristoteliker, wie man aus seiner zeitlichen Stellung und aus den engen Beziehungen, in denen er zu Thomas stand, schließen möchte? Oder ist er noch Anhänger der Philosophie des vorausgehenden früheren Mittelalters, welche nach der gewöhnlichen Ansicht erst in Thomas ihren endgültigen Überwinder gefunden haben soll? Diese Fragen lassen sich, wie wir im Laufe unserer Abhandlung näher sehen werden, nach keiner Seite hin in ausschließlichem Sinne beantworten.

Zunächst müssen wir aber eine kleine Berichtigung vornehmen. Wir stellten soeben dem in der Zeit Bonaventuras zur Herrschaft gelangenden Aristotelismus als ihm vorausgehende Philosophie den augustinisch-platonischen Idealismus gegenüber. Damit soll indes keineswegs gesagt sein, daß dieser die ganze

[1]) Bonaventura II Sent. d. 23. a. 2. q. 3. Zugrunde gelegt ist stets die neue Ausgabe der Werke Bonaventuras, Quaracchi 1882—1902.

Denkungsart des Mittelalters vor dem Eindringen der peripatetischen Philosophie charakterisiert. Es ist nicht allein jener platonische Idealismus, welcher uns in Augustins Schriften entgegentritt, wenn er auch eine vorherrschende Stellung darin einnimmt. Wir finden daneben in eigener Weise stoische Elemente verarbeitet, wie sie schon vor ihm ein Justin, Minucius Felix, ein Tertullian und ein Arnobius zur Erklärung der Beziehung Gottes zur Welt, der Offenbarung zum natürlichen Wissen, verwendet hatten. Wir finden darin vor allem auch neuplatonische und neupythagoreische Elemente, welche auf hellenistisch-alexandrinischen Einfluß zurückweisen und die sowohl in die Erkenntnislehre Augustins, als auch in seine Kosmologie, Psychologie und Ethik bestimmend eindrangen. So können wir sagen, daß mit Ausnahme der aristotelischen Philosophie die hauptsächlichsten antiken Gedankenströmungen in Augustin zusammenlaufen und von da aus sich auf das christliche Mittelalter verbreiten. Jene durch die Schriften Augustins überlieferten neuplatonischen Elemente erfahren eine Verstärkung einerseits durch die Schriften des sogenannten Dionysius Areopagita, andererseits, freilich in späterer Zeit, durch das Bekanntwerden mit der arabisch-jüdischen Philosophie, in welcher die neuplatonischen Lehren neues Leben und neue Ausbildung gewonnen hatten.

Und noch ein weiteres Element trägt dazu bei, das Bild der philosophischen Bestrebungen schon im früheren Mittelalter mannigfaltiger zu gestalten: die Beschäftigung mit den empirischen Wissenschaften. Wir erwähnen hier nur Gerbert, der auf das Studium der Natur hinweist; dessen Schüler Fulbert, welcher die durch Pflege des Naturstudiums sich auszeichnende platonisierende Schule von Chartres begründet, aus der Wilhelm von Conches hervorging und an der Bernhard von Chartres lehrte; ferner den weitgereisten naturkundigen Engländer Adelhard von Bath sowie die Schule des Klosters von Monte Cassino mit ihrem als Übersetzer und Bearbeiter medizinischer Schriften verdienten Constantinus Africanus. Gerade auf diesem naturwissenschaftlichen Gebiete begegnet uns zuerst das Eindringen der vom Orient kommenden neuen Wissensbewegung

welche dem von den Griechen Ererbten neues Leben gegeben hatte: bei Constantinus Africanus, bei Adelhard von Bath, bei Wilhelm von Conches.

Fügen wir noch hinzu, daß auch mit Aristoteles wenigstens einige Bekanntschaft schon früh hervortritt, die teils aus dessen logischen Schriften geschöpft war, teils durch die Schriften des Boëthius vermittelt würde, so werden wir nicht leugnen können, daß Windelbands Wort von der „farbenreichen Lebendigkeit, in der die Philosophie dieses Jahrtausends vor der historischen Forschung erscheint“ [1]), schon auf die frühere Scholastik Anwendung findet.

Hatte trotz dieser Mannigfaltigkeit bis zum Ende des 12. Jahrhunderts unter dem vorwiegenden Einflusse Augustins doch vor allem Plato bezw. der Neuplatonismus die Lösungsversuche der im Vordergrunde des wissenschaftlichen oder religiösen Interesses stehenden Fragen bestimmt, so brach jetzt zunächst ebenfalls durch die Verbindung mit den arabischen Philosophen ein anderes System allmählich durch, der Aristotelismus. Wir sagen „allmählich“, denn es war keineswegs zu erwarten, daß man in den Fragen, mochten es rein philosophische oder gar theologische sein, in denen man sich an der Hand überlieferter Anschauungen selber eine feste Ansicht gebildet hatte, und zu denen die neue Lehre oft in direkten Gegensatz trat, nun ohne weiteres aus reiner Begeisterung und Bewunderung vor dem neuen System seine persönliche Überzeugung preisgab.

So steht also Bonaventura wie Thomas an der Grenze zweier philosophischen Perioden in einer Zeit, in der die Anschauungen der verschiedensten, sich mitunter widersprechenden Systeme durcheinanderwogen und einen ordnenden, sichtenden Geist geradezu herausfordern. Während aber Thomas das Widerspruchsvolle in diesem Gewoge klar erkennt und die Vorteile des neuen aristotelischen Materials für Philosophie und Theologie abmißt, glaubt Bonaventura aus Achtung besonders vor den Vertretern der bisherigen Anschauungen manch veraltetes Stück mit unter die Quadern des neuen Baues verarbeiten

[1]) W. Windelband, Geschichte der Philosophie, 3. Aufl. S. 219.

zu müssen. Deshalb finden wir oft planlos und widerspruchsvoll die alten Elemente mit den neuen verbunden, oder auch als teure Überreste dem neuen Bau gleichsam nebenangefügt, so daß von einem einheitlichen Konstruktionsgedanken nicht gesprochen werden kann. Wir können somit Bonaventura als den letzten großen Vertreter der hauptsächlichsten philosophischen Strömungen bezeichnen, welche bis zum 13. Jahrhundert vorherrschend waren, der dabei aber den Wert und die Bedeutung der einheitlicher in sich geschlossenen, neueindringenden aristotelischen Philosophie keineswegs verkennt.

2. Das Quellenmaterial.

Bezüglich des Materials zu unserer Arbeit sind wir fast ausschließlich auf die Schriften unseres Scholastikers selber angewiesen. Die im Laufe der Abhandlung hin und wieder zu nennenden neueren Arbeiten über Bonaventura, seien sie auch als „Psychologie und Erkenntnislehre" betitelt[1]), greifen doch nur einzelne Punkte aus seinen philosophischen oder speziell psychologischen Ausführungen heraus. Eine Arbeit, welche uns seine philosophisch-psychologischen Anschauungen in einem systematischen Zusammenhange unter Würdigung der für ein solches Unternehmen nötigen verschiedenen Gesichtspunkte zur Darstellung brächte, wie dies schon für einzelne Scholastiker nach irgendeiner Seite philosophischer Stellungnahme hin (sei es Metaphysik, Erkenntnistheorie oder Psychologie) geschehen ist, fehlt bis jetzt noch.

Was nun aber die psychologischen Ausführungen bei Bonaventura selber angeht, so sei bemerkt, daß er dieselben nicht in einem eigenen Traktat oder einem Kommentar zu des Aristoteles Schrift über die Seele niedergelegt hat, wie wir dies bei andern Scholastikern seiner Zeit so oft finden. Bonaventura ist vor allem — und wir können sagen: fast ausschließlich — Theologe. Was wir darum an philosophischen Untersuchungen bei ihm

[1]) Karl Werner, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Johannes Bonaventura. Wien 1876. Vgl. ferner Joseph Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus. Paderborn 1888.

vorfinden, entnehmen wir alles seinen theologischen Schriften. Nur insofern die Philosophie dazu dienen kann, die theologischen Wahrheiten zu beleuchten und dem Verstande näher zu bringen, zieht er sie herbei. Allerdings geschieht dies in echt augustinischem Sinne, wonach der Glaube ein rationale obsequium sein soll, zuweilen in ganz ausführlicher Weise.

Bei dieser Ausbildung und Verständlichmachung der theologischen Wahrheiten schlägt Bonaventura, wie sein großer Lehrer Augustin, unter der Einwirkung verschiedener philosophischer Ideen eine doppelte Richtung, zwei völlig verschiedene Wege ein. Seine Schriften tragen zunächst — und unter dem Einfluß der aristotelischen Dialektik und der Schulwissenschaft tritt dieses Moment wohl stärker als bei Augustin hervor — den Charakter systematisch wissenschaftlicher Kirchenlehre. Danebenher dringt, wie bei Augustin, ein dem Einfluß des Neuplatonismus zuzuschreibender Gedanke immer wieder durch, der sich um die wissenschaftliche Begründung der Lehre wenig kümmert, sondern darauf hinzielt, das Individuum durch unmittelbare Erkenntnis und Erhebung über die Sinnenwelt hinaus zu inniger Lebenseinheit mit Gott selber zu führen [1]).

Letzteres ist ein mystisches Moment, welches von Augustin her und unter bedeutendem Einfluß des Neuplatonismus das Mittelalter ebenso bestimmte, wie die „wissenschaftliche Scholastik“ und besonders auf die psychologischen Untersuchungen befruchtend einwirkte.

Weil Bonaventura, wie schon bemerkt, die philosophischen Probleme durchweg nur im Anschluß an theologische Fragen in den Kreis seines Interesses zieht, so ist es ganz natürlich, daß diejenigen Punkte der Philosophie, welche mit der Theologie weniger in Berührung standen oder für dieselbe nicht verwendet zu werden brauchten, entweder gar nicht zur Sprache kommen oder doch oft nur gestreift werden. Es folgt ferner aus dieser wenigstens methodisch untergeordneten Behandlung philosophischer Probleme, daß eine systematische Darstellung des innerlich zusammengehörigen, aber nach außen ganz zerstreuten

[1]) Vgl. Jean Richard, Étude sur le mysticisme spéculatif de S. Bonaventura. Heidelberg 1869.

Materials mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Der notwendig sich daraus ergebende mehr oder weniger große Mangel an Einheit und Geschlossenheit der vorliegenden Arbeit möge deshalb als entschuldbar befunden werden.

Von den Schriften Bonaventuras kommen für uns vor allem die vier Bücher *Kommentare zu den Sentenzen* des Lombarden in Betracht. Daneben werden wir auch manchmal zu seinen kleineren Traktaten greifen müssen, zu dem *Breviloquium vitae,* dem *Itinerarium mentis in Deum,* zu *De mysterio Trinitatis,* den *Collationes in Hexaemeron* u. a. Doch sind diese kleineren Schriften von geringerer Bedeutung für die Feststellung und Wiedergabe der psychologischen Ausführungen Bonaventuras. Es findet sich kaum etwas Diesbezügliches in denselben, was wir nicht auch den Sentenzenkommentaren zu entnehmen vermöchten. Ungleich wichtiger aber sind sie für die Erkenntnislehre Bonaventuras, für die Frage nach seiner Stellung zu dem von Gioberti so genannten Ontologismus. Wir werden diese Frage in einem Anhange behandeln.

3. Die Methode Bonaventuras.

Was die Methode Bonaventuras, philosophische bezw. psychologische Probleme zu behandeln, betrifft, so braucht darüber nicht mehr viel gesagt zu werden. Eine solche Methode im eigentlichen Sinne gibt es bei ihm nicht. Ein charakteristisches Moment in seinem philosophischen Räsonnement läßt sich jedoch hervorheben: der überall sich geltend machende Versuch, nach Aufzählung oder Zusammenstellung der verschiedensten philosophischen Meinungen zwischen den hauptsächlichsten unter ihnen einen Mittelweg, eine Synthese zu finden, welche Elemente jeder Meinung zur Geltung kommen lassen soll. Freilich ist dies Bestreben, rein formal genommen, das allgemein scholastische. Aber bei Bonaventura ist es durch seine besondere inhaltliche Richtung charakterisiert. Niemand vor ihm hat es sich, wie er, geradezu zur Hauptaufgabe gemacht, zwischen dem aussterbenden augustinischen Platonismus und der neu eindringenden aristotelischen Philosophie zu vermitteln. Es war dies auch nicht möglich. Denn in keinem der Vorgänger Bonaven-

turas sind die beiden in Frage stehenden Systeme in solchem Maße in gleicher Weise herrschend geworden, wie dies bei unserem Philosophen der Fall ist. Bonaventura steht, wie wohl kein anderer Scholastiker, einerseits noch voll und ganz auf dem Boden des zu seiner Zeit rasch aussterbenden augustinischen Platonismus, was ihn aber nicht hindert, andererseits auch der seit einem Jahrhundert immer mehr durchgreifenden aristotelischen Philosophie mit größter Begeisterung anzuhangen und in Aristoteles einen ebenso großen Gewährsmann zu erblicken, als in Augustin. Darum möchten wir den so oft bei ihm wiederkehrenden Versuch der Vermittelung zwischen Augustin und Aristoteles als etwas ihm Eigentümliches bezeichnen, weil nach unserer Meinung in keinem andern die Gegensätze mit solcher Überzeugung als gleichberechtigt aufgenommen wurden und so in ihrem gleichen Anspruche auf Gültigkeit zu einer Synthese gleichsam aufforderten.

Freilich gelingt Bonaventura diese Synthese aus mancherlei Gründen selten in befriedigender Weise. Er besitzt nicht die hinreichende philosophische Kraft und Selbständigkeit, wie etwa sein Freund Thomas. Auch die allumfassende Kenntnis eines Albertus Magnus geht ihm ab. Wenn wir damit keineswegs sagen wollen, daß es seinen philosophischen bezw. psychologischen Auseinandersetzungen an eigenem Gepräge und Selbständigkeit völlig mangelt, so gelangt er doch nicht dazu, zwischen den in Frage stehenden oft diametralen Gegensätzen aristotelischer und platonisch-augustinischer Auffassung es zu einem wirklich wertvollen Ausgleich zu bringen oder wenigstens sich mit Überzeugung auf eine der beiden Seiten zu stellen.

Erster Abschnitt.

Die Seele.

1. Begriff und Definition der Seele.

Bonaventura hat als Theologe keine Veranlassung, den Begriff der Seele in seinem weitesten Umfange zu untersuchen. Was ihn interessiert, ist allein die Menschenseele, die anima rationalis, die nach der traditionellen aristotelischen Psychologie, welcher Bonaventura hierin sich anschließt, die niederen Seelenfunktionen zugleich mit den höheren ausübt. Nur mehr beiläufig kommt er auch auf die Tierseele zu sprechen. Wenn wir deshalb im folgenden Bonaventuras Lehre vom Wesen der Seele untersuchen, so ist dabei immer zunächst an die menschliche Seele gedacht. Unbedenklich werden wir daher auch solche Stellen zur Entwicklung seines Seelenbegriffs benutzen, in denen zunächst von der anima rationalis die Rede ist.

Definition und nähere Bestimmungen über das Wesen der menschlichen Seele finden sich meist nur zerstreut und stückweise in den Schriften Bonaventuras, ohne irgendwelche sich daran anknüpfende, weitere Erklärungen oder erläuternde Ausführungen. Bonaventura spricht eben dabei als Theologe, welcher mit einem überlieferten Materiale arbeitet und darum es nicht als nötig erachtet, jedesmal dieses herangezogene philosophische Hilfsmaterial auf seinen Wert und seine Richtigkeit zu untersuchen.

In diesen kurzen Wesensbestimmungen der Seele und bei der Zeichnung ihres Verhältnisses zum Körper machen sich nun Einflüsse verschiedener und sich größtenteils widerstrebender philosophischer Auffassungen geltend. Es lehnt sich Bonaventura, wie bereits eingehend angedeutet, je nachdem er es für gut fin-

det, bald mehr an Augustin, bald mehr an Aristoteles an. Oft haben die überkommenen Begriffe durch die christlichen Anschauungen bereits eine Umänderung erfahren, so daß ursprüngliche Gegensätze zurücktreten, oft auch bilden neuplatonische Elemente ein geeignetes Bindeglied zwischen beiden Grundanschauungen.

Wir lassen die hauptsächlichsten Definitionen Bonaventuras über die Seele hier kurz folgen. An ihrer Hand werden wir alsdann seinen Standpunkt zu charakterisieren versuchen.

I. Anima est forma ens, vivens, intelligens, libertate utens (Breviloq. II. c. 9).

II. Anima non tantum est forma, immo etiam est hoc aliquid (Sent. II. d. 17. a. 1. q. 2).

III. Anima est perfectio corporis nati vivificari vita rationali (II. d. 2. p. 2. a. 2. q. 3. ad 3).

IV. Anima est perfectio quantum ad substantiam et motor quantum ad potentiam (Ebd. IV. d. 44. p. 1. a. 2. q. 2).

Die Seele ist mithin:

1) eine Form, welcher Sein zukommt, die lebt, vernünftig und frei ist.

2) Sie ist nicht nur eine Form, sondern auch ein Bestimmtes, d. h. ein in Wirklichkeit existierendes Einzelding.

3) Sie ist die Vollendung des entstandenen Körpers, dem sie das vernünftige Leben verleiht.

4) Sie ist dessen Vollendung bezüglich der Substanz, Bewegerin aber der Potenz nach.

Auf den in diesen Definitionen liegenden Doppelsinn des Begriffes „Form“ und auf deren von Aristoteles abweichende Bedeutung werden wir alsbald näher eingehen. Zunächst sei noch erwähnt, daß außer obigen Definitionen sich noch eine andere im zweiten Sentenzenkommentar findet, welche fast wörtlich aus Aristoteles herübergenommen ist (d. 18. a. 2. q. 1): „anima rationalis est actus et entelechia corporis humani“. Diese findet sich aber an betreffender Stelle unter den fingierten Einwürfen und ist nirgends von Bonaventura seinen eigenen Erörterungen über das Wesen der Seele zugrunde gelegt. Wir dürfen dieselbe darum für unsere Zwecke hier außer acht lassen.

Von den vier übrigen Definitionen gehören die zwei ersten und die beiden letzten jeweilig zusammen. Sie ergänzen sich nach einem Gesichtspunkte hin gegenseitig. Während die beiden ersten, wie alsbald näher zu zeigen sein wird, sich auf die innere Konstitution, das Wesen der Seele beziehen, so bringen die beiden letzteren mehr ihr Verhältnis zum Körper zum Ausdruck.

Wir wollen dem Umstande, daß Bonaventura da, wo es ihm darauf ankommt, eine Definition von der Seele zu geben, sich weniger, als Thomas, an Aristoteles hält, keine allzu große Bedeutung zuschreiben. Der Einfluß des Aristoteles tritt in den gegebenen Definitionen ebenso klar zutage als eine Übereinstimmung mit Thomas bezüglich der Vorstellung von dem Formverhältnis der anima rationalis zu dem menschlichen Körper. Auch würde einer etwaigen Vermutung, Bonaventura habe Aristoteles und die Bedeutung von dessen System vielleicht doch nur weniger zu schätzen gewußt, die ganze Art der philosophischen Beweisführung unseres Scholastikers widersprechen, bei der Aristoteles als unzweifelhafter Gewährsmann überall figuriert. Aber wir werden doch in der Wahl und der Fassung dieser Definitionen eine Grundtendenz Bonaventuras zu erblicken haben, in der er, wo es nur geht, aristotelische und augustinisch-platonische bezw. neuplatonische Elemente miteinander zu verbinden bestrebt ist.

2. Die Seele als Form.

Die Seele ist zunächst Form, und zwar kommt ihr als solcher Leben, Sein, Vernünftigkeit und Freiheit zu [1]).

Schon hier macht sich der innige Zusammenhang der Lehre und der Anschauung unseres Scholastikers über Materie und Form mit der Psychologie bemerkbar, und es erschiene schon von dieser Stelle aus als gerechtfertigt, wenn nicht gar als Forderung, daß wir uns zuerst mit diesem Problem befaßten und

[1]) Breviloq. II c. 9: De anima igitur rationali haec in summa tenenda sunt, secundum sacram doctrinam, scilicet quod ipsa anima est forma ens, intelligens, libertate utens. Wenn hier auch zunächst von der anima rationalis die Rede ist, so gilt die Bestimmung, daß die Seele Form sei, natürlich allgemein.

uns über das diesbezügliche Verhältnis Bonaventuras zu Aristoteles und zu Thomas Rechenschaft geben würden. Da aber eine solche Untersuchung nicht in den Rahmen unserer Arbeit gehört, wie sehr wir auch der Meinung sind, daß in den der Frage von Materie und Form bei Bonaventura gewidmeten Spezialuntersuchungen [1]) gerade das Verhältnis Bonaventuras zu Aristoteles bezüglich dieser Frage zu wenig zur Ausführung gelangt, so sei nur das Notwendigste kurz hervorgehoben.

Sehr scharf betont Bonaventura an verschiedenen Stellen, daß den Formen sowenig als der Materie für sich allein und von einander getrennt irgendein Sein zukäme. Außerhalb der Materie existieren die Formen nur als Ideen im Geiste Gottes [2]). Die Materie selber ist nach unserem Scholastiker, für sich allein betrachtet, als das rein Potentielle, — welchen Ausdruck Bonaventura auch im Anschluß an die Schule gebraucht, — ein leeres metaphysisches Gedankending, beinahe ein Nichts, welchem keinerlei Realität zuzuschreiben ist [3]). Bonaventura steht dabei gewiß mehr auf der Seite Platos bezw. Augustins, als der des Aristoteles. Jedoch ist es weniger die logische Konsequenz in der Erfassung vorliegenden Problems, welche ihn Plato näher bringt.

Bonaventura ist, wie wir wissen, seiner ganzen Zeit entsprechend vor allem Theologe. Schon dieser Umstand allein hinderte ihn, das Problem der Materie und der Form in der Weise und bis zu diesem Punkte durchzuführen, wie etwa Plato und Aristoteles. Wir brauchen die Gründe wohl nicht ausführlich zur Darstellung zu bringen. Es genüge das eine. Für Plato wie für Aristoteles sind Materie und Form zeit- und anfangslos, der Werdeprozeß selber ein ewiger. Daraus ergab sich aber dieses. Es ließ sich einerseits die Materie denken als stets mit einer Form vereint, darnach kam ihr eine konkrete Realität zu. Sie bildete so die Grundlage für eine höhere, erst später ein-

[1]) Jos. Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus. Paderborn 1888. — Kurt Ziesché, Die Lehre von der Materie und Form bei Bonaventura. Philos. Jahrbuch, hrsg. von Gutberlet XIII. 1900. S. 1—21.

[2]) Sent. II d. 1. p. 1. a. 1. q. 1: „formae rerum extra Deum a singularibus separatae nihil omnino faciunt nec ad operationem nec ad cognitionem."

[3]) II d. 12. a. 1. q. 1; q. 3; II d. 30. a. 3. q. 1.

tretende Form. Jedoch ist zu bemerken, daß wir es hier nicht mehr mit dem ersten, substantialen Werden aus der Verbindung der reinen Materie mit der reinen Form zu tun haben, sondern mit der Verbindung einer Form mit einer bereits geformten Materie. Mit dieser operierte Aristoteles gewöhnlich. Andererseits mußte ihn aber tieferes Erfassen auf die eben berührte ursprüngliche Trennung bezw. Vereinigung der beiden Seinskonstituenten führen. Auch dies tat Aristoteles und kam so zu seinem Begriff der reinen völlig unbestimmten Möglichkeit der Materie. Konnte aber bereits er diesen Begriff der Materie nicht in fruchtbarer Weise verwenden, so war von den mittelalterlichen Philosophen noch weniger zu erwarten, daß sie demselben eine reale Bedeutung beilegten. Sie brachten als Theologen den Begriff von der Schöpfung der Materie und der Formen in der Zeit mit in die Philosophie herüber.

Eine Spekulation über die Tatsache der steten Vereinigung von Form und Materie als zweier realen Prinzipien, von denen aber dem einen oder dem anderen keinerlei Realität zukommt, in der Vereinigung aber jedes für sich ein reales Etwas ausmacht, gilt darum als eitel. Bonaventura operiert stets nur mit dieser geschaffenen Materie, der ein konkretes, wenn auch noch unbestimmtes Sein zukommt [1]). Nur als solche kann er sie den Grund zur Existenz irgendwelchen Geschaffenen nennen. Der andere Begriff hingegen, der sich vom Standpunkte reiner philosophischer Reflexion ergeben hatte, verflüchtigte sich zu einem leeren, metaphysischen Gedankending, einen „prope nihil", wie es im Anschluß an Augustin heißt [2]).

Was die Form anlangt, so drängte sich hinsichtlich ihrer, da sie nach Aristoteles immer nur das Ziel, der Endpunkt der Entwickelung bedeutet, ihm nicht so sehr die Notwendigkeit auf, ihr eine der Entwickelung vorausgehende Existenz zuzuschreiben. Sie erscheint darum weniger für sich betrachtet, sondern immer nur im Verein mit der Materie [3]). Im ganzen ähnlich drückt sich

[1]) II d. 12. a. 1. q. 3; II d. 15. a. 2. q. 2.

[2]) I d. 19. p. 2. q. 3. — Über die Materie vergleiche noch II d. 3. p. 1. a. 1. q. 2 und 3.

[3]) Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 27—28: „Während aber die Materie als das dem Werden zugrunde liegende dem Werden vorausgehen muß, gilt

auch Bonaventura dort, wo er allgemein[1]) das Verhältnis der Formen zur Materie behandelt, aus. Hier läßt er die Form nicht ohne die Materie existieren, wie die Materie nicht ohne Form.

Werfen wir dagegen jetzt einen Blick auf die Definitionen der Seele, welche diese als Form des Körpers bestimmen, so sehen wir alsbald, daß hier ein ganz anderer Begriff sich mit dem Worte „Form" verbunden hat. Es handelt sich hier nicht um eine Form im allgemein üblichen, aristotelischen Sinne, vielmehr wird hier der Form ein „freies, selbständiges Sein" zugeschrieben. Diesen Unterschied zu der Form im gewöhnlichen Sinne bringt vor allem die zweite Definition zum Ausdruck[2]). Nach ihr ist die Seele nicht nur Form, sondern auch ein *„hoc aliquid"*. Dieses *„τόδε τι"* des Aristoteles erklärt Bonaventura an betreffender Stelle näher als ein Wesen oder in unserem Falle als eine Form, die durch sich selbst existieren kann. Einen Beweis für diese eigene Existenz, das *hoc aliquid* der Seele, liefert ihm vor allem seine theologische Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele[3]).

Gewisse Vorstufen zu dieser Fassung der Seele lassen sich freilich schon bei Aristoteles aufweisen.

Zuweilen werden der Seele als Form Bestimmungen beigelegt, welche doch auf eine eigene Realität derselben zu schließen geneigt machen. So, wenn sie im Gegensatz zur Materie, dem Grunde zum Sein, geradezu als Wesen des Dinges bezeichnet wird. Es macht sich an solchen Stellen[4]) der Mangel einer klaren Unterscheidung zwischen Form und Wesen sehr fühlbar.

das gleiche nicht von der Form. Die Kugelgestalt ist nicht da, bevor der kugelförmige Körper geworden ist . . . Zugleich mit dem konkreten Einzelding ist vielmehr die Form, ohne eigenes Werden ist sie, indem jenes geworden ist. Ebenso hat sie auch keine eigene Bewegung, sondern sie ist entweder das unbewegte Ziel einer solchen, oder sie ist per accidens bewegt, indem das in Bewegung ist, dessen Form sie ist."

[1]) Die Stellen später.

[2]) Sent. II d. 17. a. 1. q. 2: Anima rationalis, cum sit *hoc aliquid* . . .

[3]) Breviloq. l. c.: „Quoniam autem ut beatificabilis est immortalis, ideo cum unitur mortali corpori, potest ab eo separari; ac per hoc non tantum forma est, sed hoc aliquid." Ferner Sent. II. d. 1. p. 2. a. 3. q. 1.

[4]) Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 130–31.

Doch ist von einer Selbständigkeit der Seele als Form des Körpers nirgends ausdrücklich die Rede, wenn auch bei Erklärung sinnlicher Vorgänge, z. B. der Empfindung, dieselbe in eigentümlicher Weise dem Körper gegenübergestellt wird, wobei der ursprüngliche Formbegriff mehr die Gestalt eines konkreten Einzeldings annimmt [1]).

Selbständig steht dem Leibe nur der νοῦς gegenüber. Dieser aber ist weder die ganze Seele noch hat er bei Aristoteles mit der Form des Leibes etwas zu tun.

Bonaventuras Formbegriff, soweit er auf die Menschenseele angewendet wird, erweist sich also als verschieden von demjenigen des Aristoteles. Aber, wie alsbald zu zeigen sein wird, die Verschiedenheit ist, soweit der Formbegriff als solcher in Betracht kommt, doch nur eine scheinbare; sie erstreckt sich vielmehr auf etwas ganz anderes. Von einem ganz anderen Standpunkt als dem aristotelischen ist Bonaventura in der aristotelischen Anschauung von dem Wesen der Form zurückgehalten worden. Er sagt sich nämlich, daß die Seele ein bestimmtes Einzelding nur sein kann, wenn sie aus Materie und Form zusammengesetzt ist; denn nur Gott allein als dem actus purissimus komme ein in keiner Weise zusammengesetztes Sein zu [2]).

Für die Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form spricht unserem Scholastiker vor allem der Umstand, daß der Seele, wenn auch nicht in derselben Weise wie dem Leibe, Leidensfähigkeit und Veränderung zukommt [3]). Als ein weiterer

[1]) Vgl. Aristot., De sens. 436 b. 6. Phys. 244 b. 11. Top. 128 b. 18. Nic. Eth. 1102 b. 8.

[2]) Vgl. I d. 9. a. un. q. 1; II d. 1. p. 2. a. 3. q. 1. — Wir werden hier wohl auf neuplatonischen Einfluß schließen müssen. Aristoteles erkannte außer Gott z. B. dem νοῦς gleichfalls als immaterielles Wesen selbständige Existenz zu.

[3]) II d. 17. a. 1. q. 2. fund. 5 (pag. 414 a): „Omne illud, quod secundum sui mutationem est susceptibile contrariorum, est hoc aliquid et substantia per se existens in genere; et omne tale compositum est ex materia et forma . . . sed anima secundum sui mutationem est susceptiva gaudii et tristitiae: ergo anima rationalis composita est ex materia et forma. Wir werden an späterer Stelle sehen, daß Bonaventura das Verhältnis so zu wenden weiß,

Grund für die Materialität in der Seele gilt ihm ferner die eigene Tätigkeit derselben und das Vermögen, entgegengesetzte Eigenschaften in sich aufzunehmen [1]). Die Materie ist dabei sicher als der noch unbestimmte Stoff gedacht, welchem die Form Bestimmtheit, esse, οὐσία gibt; sie aber bildet das Prinzip der Existenz und mithin eines für sich existierenden Wesens.

Ein anderes Argument Bonaventuras für die Annahme einer psychischen Materie verdient noch erwähnt zu werden, weil er auf Grund desselben auch Aristoteles für diese Ansicht in Anspruch nimmt. Die begründete Unterscheidung nämlich eines intellectus agens und possibilis spreche auch für eine Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form. Infolgedessen stehe auch der „Philosoph" auf seiner Seite bezüglich dieser Meinung [2]).

Trifft nun dies bei Aristoteles sachlich auch nicht zu, so müssen wir doch auf diesen folgerichtigen Schluß Bonaventuras besonders aufmerksam machen. Denn die eigentümliche Bestimmung der Materie als des der Möglichkeit nach Seienden, das also noch seiner Verwirklichung entgegensieht, führte zu dem berechtigten Schluß, daß auch unserem „Geist" Materie zugeschrieben werden müßte, „insofern das Denkvermögen noch der Verwirklichung durch die Denkakte harrt" [3]).

---

daß der Seele „Kontrarietätslosigkeit" zukommt und daß sie deshalb als unsterblich bezeichnet werden müsse. Solche Verwendung eines Gedankens in entgegengesetztem Sinne findet sich bei Bonaventura oft; je nach Bedarf werden Ausführungen oder Gedanken bald in diesem, bald in einem andern Sinne verwendet. Vgl. Abschnitt über Unsterblichkeit der Seele.

[1]) Vgl. II d. 17. a. 1. q. 2, wo besonders auch die Materie als das Prinzip der Existenz bezeichnet wird, ein neuer bereits erwähnter von Aristoteles abweichender Gedanke: Ideo est tertius modus dicendi, quod anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se fundamentum suae existentiae et principium materiale, a quo habet existere et formale, a quo habet esse. . . . Cum igitur principium a quo est fixa existentia creatura in se sit principium materiale, concedendum est animam humanam materiam habere.

[2]) Vgl. II d. 17. a. 1. q. 2. ad 2: „non removet (Philosophus) materiam universaliter, immo ponit, cum dicit, quod in intellectu est natura, qua est facere et qua est fieri." Im übrigen verweisen wir auf Krause, welcher die Gründe zur Annahme einer geistigen Materie ausführlich zur Darstellung bringt (a. a. O. S. 51 ff.).

[3]) Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 22 u. 23.

Die so als notwendig erwiesene Materie der Seele und der Geister bezeichnet Bonaventura näher als „corpus subtile“ [1]). Sie bedeutet also, wie jene der Sinnendinge, eine Realität, aber in einem ganz anderen Sinne als Ziesché dieselbe auffaßte. Der eigentliche Unterschied zwischen ihr und der Materie der Sinnendinge beruht darin, daß sie nur ein Substrat der Veränderung ist, „fulcimentum variationis“, nicht aber der Ausdehnung, „extensionis“, wie die sinnliche [2]).

Wir finden diese Lehre von einer geistigen Materie vor Thomas ziemlich allgemein verbreitet. Sie entspricht vor allem der neuplatonischen Vorstellung von der körperlichen Bestimmtheit alles Geschaffenen in stufenweiser Anordnung bis zum absolut immateriellen höchsten Wesen. Auch aus der aristotelischen Lehre von Materie und Form konnte sie gefolgert werden, nachdem der Glaube die Seele als selbständiges Prinzip („hoc aliquid“) hingestellt hatte. — Schon bei Augustin findet sich die Annahme einer geistigen Materie [3]). Auf ihn beruft sich auch Bonaventura. Die von diesem angezogene Schrift *De mirabilibus sacrae scripturae* ist freilich unecht; die Lehre aber ist wirklich augustinisch [4]). Eine andere Hauptquelle für jene Annahme einer geistigen Materie war Avencebrol (Ibn Gebirol) [5]). Von Avencebrol übernimmt Gundissalin die Lehre [6]). Auch Bonaventuras Lehrer, Alexander von Hales, hatte sich ähnlich wie dieser über die Materie der Seele geäußert [7]).

[1]) S. 1 d. 10. a. 2. q. 3. [2]) II d. 3. p. 1. a. 1. q. 2.

[3]) Vgl. P. Correns, Beiträge I 1, S. 42 ff.

[4]) Vgl. Correns a. a. O.

[5]) Vgl. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas v. A. zu Avencebrol (Beiträge III, 3). Die Begründung jener Annahme einer geistigen Materie ist in Avencebrols „Lebensquelle“ dieselbe, wie wir sie bei Bonaventura kennen gelernt haben: Der unendliche Abstand, welcher zwischen Gott und den Geschöpfen besteht und der Gedanke, daß nur Gott allein als ungeworden schlechthin einfach, „actus purissimus“, ist (Fons vitae IV, 6. p. 222, 24). Ähnlich wie bei Bonaventura (I d. 8. p. 1. a. 2. q. 2) findet sich ferner auch bei Avencebrol der Gedanke, daß die Seelen trotz ihrer Zusammensetzung die einfachsten der geschaffenen Formen seien, daß also ihre Komposition doch nur eine relative sei (in bezug auf Gott) (F. V. IV, 4. p. 218, 21).

[6]) In *De unitate et uno* und *De processione mundi*, nicht in De anima.

[7]) Summa p. 2. q. 61. m. 1: anima humana dicitur composita ex forma et materia intellectuali . . . Vgl. hierüber Wittmann a. a. O. S. 20 f.

Albertus Magnus verwarf den Namen „Materie“ für die Geisterwelt, lehrte aber, daß das „fundamentum primum“ in allen Kreaturen das gleiche sei[1]). Welche Bedeutung nun Albertus diesem fundamentum auch beilegt, sicher folgt aus der Annahme eines solchen, daß auch er zu der Frage Stellung nahm, „ob die Seele schlechthin einfach zu bestimmen“ sei[2]).

Thomas von Aquino war entschieden gegen diese Auffassung[3]). Er bezeichnet den Unterschied zwischen Materie und Form in den geistigen Substanzen als identisch mit dem, welcher zwischen Wesenheit und realem Sein bestehe[4]). Tatsächlich entging ihm aber die Schwierigkeit der Frage nicht, welche nicht so leicht lösbar scheint ohne Zugeständnis der geistigen Materie, sobald man einmal Gott allein als das absolut Einfache zu statuieren sich gewöhnt hatte. Darum erweist er die Unsterblichkeit der Seele auch für den Fall, daß man, „wie einige sagen“, die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sein läßt[5]). Ähnlich entscheidet Heinrich von Gent[6]).

[1]) Sent. II d. 3. a. 4: Et in hanc opinionem ego bene concordo (scil. quia licet fundamentum primum in se sit unum, tamen materia non est una) et praecipue propter hoc: quia videtur impossibile, quod aliqua proprietas sit in diversis, quae non gratia alicuius substantiae communis sit in eis; proprietas autem multis et spiritualibus et corporalibus communis est substare et sustinere formam: ergo necesse est ponere substantiam communem quae sit in eis: et haec meo iudicio non dicetur materia, sed fundamentum.“ — Guttmann in: Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol, Göttingen 1889, S. 59 führt aus, daß Albert drei Arten von Formen unterschied: die Formen im Geiste Gottes als Urbilder für das Geschaffene, die mit der Materie die geschaffenen Wesen konstituierenden Formen und diejenigen, welche der Verstand aus den Dingen abstrahiert. Die zweite Art, um die es sich hier nur handelt, spräche offenbar zugleich für eine Zusammensetzung aller geschaffenen Wesen aus Materie und Form.

[2]) Über diesen Punkt bei Albert: Wittmann a. a. O. S. 26 ff.

[3]) II Sent. d. 17. q. 1. a. 2: Mihi non videtur in anima vel in aliqua spirituali substantia aliquo modo esse materiam, sed ipsas esse simplices formas et naturas, quamvis quidam aliter dicant. Cf. De spiritualibus creaturis a. 1.

[4]) II Sent. d. 3. p. 1. a. 1; S. c. Gent. II c. 50; und besonders De Substantiis separatis c. 5—8.

[5]) S. I q. 75. a. 6.

[6]) Quodl. 4. q. 16.

Die Lehre von einer geistigen Materie dauerte noch lange über Bonaventura hinaus neben der thomistischen gleichzeitig fort. Sie ist vertreten durch Roger Bacon[1]), Richard von Middletown[2]), Dionysius Carthusianus (Dionysius Rickel)[3]) u. a. Petrus von Tarantasia nennt sowohl die thomistische Auffassung als auch diejenige Bonaventuras in gleicher Weise berühmt[4]). Auch Duns Scotus trat, unter Berufung auf Avencebrol, entschieden für eine geistige Materie ein[5]). Überhaupt war die Lehre von einer geistigen Materie im Franziskanerorden vertreten bis zum 16. Jahrhundert. Eine Ausnahme machte jedoch Johannes von Rupella[6]).

3. Die Seele als perfectio und motor des Körpers.

Wie Bonaventura über die innere Konstitution, das Wesen der Seele dachte, dürfte hiermit genugsam zur Sprache gekommen sein. Gehen wir darum jetzt zur zweiten Klasse der Definitionen über.

Obwohl die Seele ein „hoc aliquid" ist und darum für sich selber existieren kann, sahen wir schon im Vorausgehenden, ist sie dennoch mit dem Körper verbunden und bildet, selber schon ein Kompositum, noch die Form des Körpers. Wir erkannten diese Wendung als von Aristoteles durchaus abweichend. Bonaventura fühlt aber auch selber das Eigenartige und Widerspruchsvolle dieses Verhältnisses. Darum wird nun die Seele in dieser zweiten Klasse von Definitionen, wo ihr eigentliches Verhältnis zum Körper weiter zum Ausdruck gebracht werden soll, als dessen „Vollendung" und „Bewegerin" bezeichnet. Sie ist die Vollendung des Körpers in Bezug auf die Substanz, sagt er aber. Wie ist nun diese substanziale Verbindung zwischen einer aus

[1]) Multiplic. specier. III, 2, vol. II p. 509 Bridges.

[2]) Sent. II d. 3. a. 1. q. 1; a. 2. q. 1. d. 17. q 1.

[3]) Sent. II d. 3. a. 1. q. 1.

[4]) II Sent. d. 17. p. 1. a. 2: Duplex est celebris opinio . . ."

[5]) De rerum principiis q. 7. a. 2. n. 15 ff. Vgl. weiter Wittmann a. a. O. S. 25.

[6]) Johannes von Rupella vermag sich jedoch keineswegs von der Lehre einer konkreten Zusammensetzung der Geister ganz frei zu halten. Vgl. Wittmann a. a. O. S. 21—22. Vor allem Anm. 3, S. 22: Quo est ut forma, quod est ut substans, quasi materia.

Materie und Form bestehenden kompleten Substanz [1]) mit einer andern in gewissem Sinne gleichfalls selbständigen und unabhängigen Substanz überhaupt denkbar? Bonaventura erklärt die Möglichkeit dieser Verbindung aus dem Begehren („appetitus"), welches jede der beiden kompleten Substanzen zu der andern habe [2]). Das „Wie" der in Frage stehenden Verbindung ist damit aber keineswegs beantwortet, sondern nur ein mehr bedeutungsloses „Warum?".

Die Frage nach dem „Wie" der Verbindung ist überhaupt eine solche, welche bei manchem Scholastiker nicht gerade leicht und in einheitlichem Sinne beantwortet werden kann. Denn die Vorstellungen verschiedener Systeme kreuzen sich da oft. Bringen wir diese zweite Art von Seelendefinitionen Bonaventuras zunächst nämlich in Beziehung zu anderen Stellen, an denen von dem Verhältnis zwischen Leib und Seele die Rede ist, so können wir nicht umhin, platonische bezw. neuplatonische Einflüsse in denselben zu vermuten. So werden im Breviloquium Körper und Seele als zwei selbständige Substanzen in den größten Gegensatz zu einander gestellt [3]). Von solcher Vorstellung geht der Neuplatonismus aus, und es läßt sich von derselben aus kaum denken, wie sich die beiden völlig heterogenen Elemente (Substanzen) zu einer neuen substanzialen Einheit verbinden können. Auch Plato und die Platoniker faßten bekanntlich das Verhältnis zwischen Leib und Seele als ein feindseliges und darum rein äußeres auf, und die hierzu verwandten Bilder von dem Verhältnis des Fährmanns zum Nachen, des Reiters zum Pferde, des Bewohners zum Hause usw. blieben ja bis auf Thomas herab für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Körper und Seele maßgebend. Unter dem Einfluß dieser Anschauungen dürfte Bonaventura auch stehen, wenn er die Seele als die Bewegerin des Leibes bezeichnet [4]) oder die vernünftigen Geister als die „motores corporum" [5]).

[1]) II d. 18. a. 2. q. 3. [2]) II d. 17. a. 1. q. 3; II d. 31. a. 2. q. 3.

[3]) P. II. c. 10: . . . unum est substantia corporea, alterum vero, scilicet anima, est substantia spiritualis et incorporea, quae in genere substantiae maxime distant.

[4]) II d. 17. a. 1. q. 3: „unitur sicut motor mobili."

[5]) II d. 14. p. 1. a. 3. q. 1.

Daß Bonaventura noch z. Teil in diesen platonischen Vorstellungen lebt[1]), dafür scheint uns vor allem auch eine Gegenüberstellung der Bedeutung der Seele als „motor“ und „perfectio“ zu sprechen. Als motor, sagt er, komme ihr eine Tätigkeit zu, weil sie ein vom bewegbaren Körper verschiedenes (getrenntes) „hoc aliquid“, also ein selbständiges Einzelwesen, sei, als perfectio aber, insofern sie verbunden sei mit der Materie[2]).

Es braucht wohl nicht mehr besonders hervorgehoben zu werden, daß wir in obigen Ausführungen die Auffassung Bonaventuras bezüglich des Verhältnisses der Seele zum Körper keineswegs allgemein als platonisch bezeichnen wollten. Einem solchen Urteil würde schon das angegebene Zitat widersprechen, in welchem es auch heißt, daß die Seele sich mit dem Körper verbinde, wie die Form mit der Materie. Ferner aber auch die mehrfach sich findenden Stellen, an denen die Seele als substanziale Form des Körpers bezeichnet und ihre innige Verbindung mit ihm hervorgehoben wird. Das ist es gerade, was das 12. und 13. Jahrhundert so gut wie jede andere Über-

[1]) entgegen Krause a. a. O. S. 63—64 und Schneid a. a. O. S. 42 ff.

[2]) Vgl. II d. 8. p. 1. a. 3. q. 2: Et ideo . . . motor differens a mobili . . . forma iuncta materiae. Schneid, a. a. O. S. 42, bestreitet mit ganz unzulässigen Argumentationen die Auffassung, als ob nach Bonaventura die Seele Form eines schon in sich vollendeten Leibes sei. Der Leib als solcher sei auch bei Bonaventura nicht vollendet; er sei nur ein perfectibile, und erst die Vereinigung der Seele mit der Materie gebe dem Leibe die substantiale Vollendung. Wir verweilen bei Schneids Ausführungen nicht länger. Schneid wird Bonaventura nicht gerecht. Was von ihm in Abrede zu stellen versucht wird, die Ausgestaltung des Körpers bis zu einem gewissen Grade vor dem Eintreten der Seele in denselben, wird in den folgenden Abschnitten über die „forma corporeitatis“, die „rationes seminales und die „Medienlehre“ als unzweifelhafte Lehre Bonaventuras erwiesen werden. Der Beweis dafür bietet keine Schwierigkeiten. Nur noch erwähnt sei, daß Schneid, wohl unbewußt zugibt, daß dem Körper oder dem Leibe schon vor dem Eintreten der Seele eine Realität zukomme, wenn anders seine Worte einen Sinn haben sollen. Er gesteht, daß der Leib ein „perfectibile“ ist, wenn auch „als solcher noch nicht vollendet“. Er widerspricht sich aber alsdann wieder, indem er sagt: „Leib und Seele können aber nur dann ein einziges Tätigkeitsprinzip ausmachen, wenn der Leib noch kein Sein hat, sondern es erst durch die Seele erhält.“ Das ist eine subjektive Ansicht, die Schneid unserem Scholastiker unterschiebt. Nicht das Sein verleiht nach diesem die Seele dem Körper schlechthin, sondern doch nur das bestimmte Sein oder das Menschsein. Sie „vollendet das perfectibile“.

gangsperiode charakterisiert, daß nämlich die Elemente der unterliegenden Zeit mit denen der neu anhebenden oft in widerspruchsvoller Weise und, was leicht begreiflich ist, meist unbewußt verbunden werden. Daß dies nun bei Bonaventura, dem großen Lehrer des Franziskanerordens, dem Freund und Zeitgenossen des Thomas, wider Erwarten ebenfalls zutrifft, darf uns keineswegs abhalten, den Tatsachen gerecht zu werden.

Es wäre vielleicht nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß Bonaventura in der Auffassung der Seele als Bewegerin des Leibes wirklich von Aristoteles abweicht. Auch für diesen ist nämlich die Seele Bewegerin des Leibes „und zwar in der dreifachen Gestalt der Ortsbewegung, der qualitativen Änderung und der quantitativen Vermehrung [1]). Auch wird der Seele dadurch, daß sie als Prinzip dieser Bewegung hypostasiert wird, eigentlich eine Tätigkeit zugeschrieben, welche andere Formen nicht zu leisten vermögen und damit auch eine größere Realität, als im Begriffe der Form ursprünglich gelegen war" [2]). — Zu berücksichtigen ist aber, daß Aristoteles sich dies nicht eingesteht, sondern die Seele als vegetative und sensitive den andern Formen gleichstellt. Sie hat keine eigene Selbständigkeit.

Ein weiteres Attribut, welches der Seele kraft ihrer Beziehung zum Leibe zukommt, haben wir in der „perfectio" kennen gelernt. Bonaventura verwendet diesen Ausdruck häufig und nicht ohne jeden Grund, wie wir gleich sehen werden. Was das Geschichtliche hierzu anlangt, so sei nur beiläufig bemerkt, daß diese bei Chalcidius und in arabisch-lateinischen Übertragungen sich findende Übersetzung des aristotelischen *ἐντελέχεια* [3]) vor Thomas vielfach dazu verwendet wurde, um das Verhältnis der Seele zu dem menschlichen Körper zu kennzeichnen. Den Ausdruck „perfectio" konnten auch Platoniker gebrauchen, denen die Seele nicht als erste Form des Körpers galt. Mit ihm war auch jene andere platonische Anschauung eines nicht substanzialen Verhältnisses zwischen beiden verträglich.

[1]) Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 137, ebenso die dort erwähnten Stellen. [2]) v. Hertling a. a. O. S. 139.

[3]) Auch Wilhelm von Auvergne hat sie.

Dürfen wir einen solchen Sinn von „perfectio“, welche ein äußeres Hinzutreten des vernünftigen Lenkers zum unvernünftigen Organismus bedeutet und auf ein ebenso äußeres Verhältnis zwischen beiden hinweist, auch bei Bonaventura annehmen? Dies muß nach früher Erwähntem entschieden verneint werden, wenn auch zu zeigen sein wird, daß mit „perfectio“ eine Auffassung zum Ausdruck gelangt, welche der thomistischen durchaus zuwider ist.

Geht Bonaventura in den Ausführungen über die Seele als Bewegerin des Leibes noch die Bahnen frühscholastischer Anschauung, so verbindet er mit dem ebenfalls überkommenen Ausdruck perfectio durchaus die aristotelische Vorstellung einer innigen substanzialen Verbindung. „Durch sich selbst vollendet die Seele den Körper, wie die Form durch sich selbst mit der Materie vereinigt wird [1].“

Nach allem, was wir bis jetzt über die Beziehung zwischen Körper und Seele gehört haben, dürfte es uns scheinen, als ob Bonaventura das Widerspruchvollste unbemerkt nebeneinander gelten lasse. Einerseits: Seele und Leib sind völlig unversöhnliche Gegensätze, und andererseits: sie sind trotzdem substanzial vereint. Wir müssen nun, um unseren Lehrer vor dem Vorwurfe dieses offenen Widerspruches in Schutz zu nehmen, Späterem vorausgreifend hier etwas erklärend einfügen. Diese substanziale Vereinigung der beiden Gegensätze geschieht nämlich nicht unmittelbar. Zwischen beiden bilden eine Reihe von Übergangsgliedern die Brücke [2]. In einerseits aufsteigender (vom Körper aus) und in andererseits absteigender Richtung (von der Seele aus) denkt sich Bonaventura den Übergang zwischen Körperlichem und Geistigem durch Zwischenglieder hergestellt. Ein solches dürfen wir in der forma corporeitatis erblicken.

[1] cf. II d. 1. p. 2. a. 3. q. 2; ferner III d. 22. a. 1. q. 1.

[2] Vgl. II d. 17. a. 2. q. 1 u. 2, wo gezeigt wird, daß wegen der durch andere Formen bewerkstelligten Harmonie und der gewahrten Ordnung vom Körperlichen zum Geistigen eine substanziale Verbindung zwischen Körper und Seele wohl denkbar sei. Vgl. noch II d. 1. p. II. a 3. q. 2.

4. Die Seele ist nicht forma corporeitatis [1]).

Wir machten vorhin geltend, daß der Ausdruck perfectio geeignet sei, um eine von Thomas [2]) grundverschiedene Meinung Bonaventuras zu kennzeichnen. Dies soll nun unter diesem Abschnitt näher gezeigt werden.

Die Seele tritt nach unserem Scholastiker erst dann vervollkommnend in den Körper ein, wenn dieser selber eine gewisse Vollkommenheit, die Entwickelung der Glieder und Organe, erreicht hat. Die Form nun, welche vor dem Eintreten der Seele im Leibe war, wird als forma corporeitatis bezeichnet. Zu dieser Lehre von einer eigenen im Leibe vor dem Eintreten der Seele tätigen Form mußte Bonaventura unbedingt greifen, wenn er für die substanziale Einheit zwischen beiden im Sinne des Aristoteles einstehen wollte. Wir möchten dies besonders hervorheben, daß sein Platonismus es war, welcher ihn so entschieden zu dieser Aushilfe greifen ließ. Man achte nur im Folgenden darauf, wie sorgfältig er jede Lücke auf dem Verbindungswege zwischen Körperlichem und Geistigem auszufüllen und auszugleichen sucht. Überall schwebt ihm offenbar dabei der platonische bezw. neuplatonische Gedanke von der vollständigen Heterogeneität der beiden in Frage stehenden Elemente vor.

Gewiß, auch Aristoteles hat die Lehre von den der vernünftigen Seele vorausgehenden niederen Formen angebahnt. Wir können auf das einzelne hierbei nicht eingehen. [3]) Nur über das Verhältnis des *νοῦς* zu den übrigen Seelenstufen sei einiges hervorgehoben. Dieser ist nach Aristoteles die Vollendung des Menschen. Als solche setzt er vor seinem Eintreten in den Körper die vegetative und sensitive Stufe schon voraus. Vorher würde er das ihm zukommende Werk gar nicht ausüben können.

Nun tritt er aber ferner bekanntlich allein von außen in den Organismus ein. Vegetative und sensitive Stufe hingegen

[1]) Vgl. II d. 8. p. 1. a. 2. q. 1; — d. 18. a. 2. q. 2; — d. 20. a. un. q. 2. [2]) Thomas S. theol. I qu. 76. a. 4 ad 1: anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis, quia per animam et est corpus et est organicum et est potentia vitam habens. Vgl. Cont. gent. IV c. 81. Comp. theol. c. 154.

[3]) Man vgl. v. Hertling a. a. O. „Die Seele Entelechie“ S. 119 ff.

können sich aus der Möglichkeit der gestaltenden Samenskraft entwickeln. Ebenso wird auch der νοῦς allein nicht von der Vernichtung bezw. der Auflösung betroffen. So getrennt er aber mithin von den unter ihm stehenden Seelenstufen auch erscheinen mag, es ist nicht daran zu zweifeln, daß Aristoteles denselben nach dem Eintreten in den Organismus mit den beiden andern Kräften zu einer Einheit sich verschmelzen ließ. Anders freilich lautet das Urteil, wenn wir nach dem „Wie" dieser Vereinigung fragen. Aber kann auch nach diesem Zugeständnis der νοῦς noch als Form des Leibes oder des Körpers bezeichnet werden? Wohl mit keinem Rechte. Form, Vollendung des Menschen ist er, insofern er letzterem das gibt, was ihn zum Menschen macht im Vergleich zu den bloß vegetativen und sensitiven Wesen [1]).

Man vermag wohl aus dem wenigen hier Gesagten zu erkennen, daß es einem eigentlich schwer wird, an die substanziale Einheit der drei Seelenstufen bei Aristoteles zu glauben. Und es scheint uns nicht so ganz ungerecht zu sein, wenn Schell sagt, „Aristoteles habe in seiner Psychologie die Einheit der Seele nicht aus seinen metaphysischen Grundsätzen begrifflich vermitteln können [2])".

Ähnliches wird uns auch bei Bonaventura begegnen. Wie denkt nun dieser sich zunächst das Entstehen und die Entwickelung des Körpers vor dem Eintreten der Seele in denselben?

[1]) Vgl. v. Hertling a. a. O.

[2]) Vgl. Hermann Schell, Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der aristotelischen Philosophie. Freiburg i. B. 1873. „Alle jene Akte, welche zwar heterogen, aber immer und ausnahmslos verbunden erscheinen, haben ihren Grund in einem substantiellen Seelenteile oder in einer unteilbaren Substanz. Wenn Aristoteles zuweilen sagt, der Geist sei dem Subjekte nach von dem Körper verschieden, nicht bloß trennbar, sondern getrennt, er sei eine aktuelle Substanz, so behauptet er hiermit keine Mehrheit der menschlichen Seelen, sondern negiert jene Weisen der substantiellen Vereinigung, durch welche die Natur der Komponenten verändert wird, wie z. B. durch chemische Vermischung, durch Durchdrungenwerden des Körpers von dem sensitiven Lebensprinzip. Gleichwohl behauptet Aristoteles den Geist stets als μέρος der Seele; das positive Verhältnis jedoch anzugeben, wie Geist und Leib sich verhalten, vermochte er nicht, da eine Analogie hiervon in den Vereinigungsweisen der Elemente nicht vorhanden ist . . ."

Im Kommentar zum III. Buche der Sentenzen sagt er, „das Fleisch der Menschen habe seinen Ursprung von den Eltern nach Art von Keimformen („secundum seminalem rationem“).

Ein solches Entstehen aber bezeichnet er als in der Weise vor sich gehend, daß „die Natur sich nicht nur aufnehmend verhält, sondern auch als tätige und formgebende [1]).“ In ähnlicher Weise sagt er im Kommentar zum ersten Buche der Sentenzen [2]), daß bei der Zeugung sich ein Teil von der Substanz des Vaters loslöse und auf das Erzeugte übergehe [3]). Das mehr aufnehmende Prinzip, erfahren wir des weiteren, ist dabei die Natur des Weibes, das formgebende der Same des Mannes [4]).

Es wirkt demnach vor dem Eintreten der Seele in dem Organismus nach Bonaventura eine besondere gestaltende Kraft oder Form, welche durch den Samen bei der Zeugung übergeht. Aus diesem ersten Anstoß entwickelt sich nach Aristoteles ohne weiteres der vegetative und sensitive Organismus oder die vegetative und sensitive „Seele“. Letzteres spricht Bonaventura nirgends aus, wenn auch die ganze biologische Erklärung nach ihm dieselbe ist.

Daß aber die anima rationalis bei der Entwicklung an die Stelle einer schon vorhandenen forma corporeitatis träte: von diesem Ausweg findet sich bei Bonaventura nichts.

Auf den Widerspruch, welcher aus jener Ansicht von der im Samen sich befindenden, gestaltenden Kraft für Bonaventura speziell in Bezug auf den Gottmenschen Christus sich ergab, wollen wir nur kurz hinweisen. Es folgt nämlich daraus auch

[1]) III d. 3. p. 2. a. 2. q. 2.

[2]) I d. 9. a. un. q. 1.

[3]) Vgl. noch II d. 31. a. 1. q. 1, wo ausgeführt wird, daß eine Kraft von der Seele des Zeugenden übergehe. Siehe auch den späteren Abschnitt über die vis generativa.

[4]) Ähnlich drückt sich hierüber Aristoteles aus. Auch ihm liefert das weibliche Wesen den Stoff, die Materie, welche bestimmt wird, der männliche Samen aber gilt als das wirkende Prinzip, nicht nur für die Bildung des Keimes, sondern auch für die weitere Gestaltung des Foetus. Vgl. de Gen. an. 715 a. 18; 730 b. 33; 729 a. 9: *τὸ μὲν ἄρρεν παρέχεται τό τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, τὸ δὲ θῆλυ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην.* 738 b. 23: *ὥστε τὸ μὲν θῆλυ ἀναγκαῖον παρέχειν σῶμα . . . ἔστι δὲ τὸ μὲν σῶμα ἐκ τοῦ θήλεος, ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ τοῦ ἄρρενος.* Auch die Seele stammt also vom Manne. Über das dabei zu Beachtende vgl. v. Hertling S. 163.

seine allgemeine Auffassung vom Verhältnis des Leibes zur Seele recht deutlich. Die Seele des Menschen, insofern sie vernünftig ist, macht, wie wir wissen, nach Bonaventura und nach Aristoteles das Menschsein im Kompositum aus. Sie ist als solche das Prinzip des den Menschen vor allen andern Lebewesen unterscheidenden vernünftigen Lebens. Insofern die Seele vernünftig ist („quatenus rationalis"), und nicht als sinnliche („per partem sensitivam"), betont Bonaventura ausdrücklich gegen eine diesbezügliche falsche Ansicht, sei die Seele Vollendung des Körpers [1]).

Der Magister Sententiarum war nun der Ansicht, daß dies bei Christus nicht der Fall gewesen sei. Er hielt vielmehr dafür, daß bei dem Gottmenschen die Kraft Gottes auch das Menschsein verlieh. Der Seele kam dann nur noch zu, das Leben zu geben. Jene Kraft Gottes wäre in Christus infolgedessen in etwas ausgedehnterem Sinne aufzufassen als die aktive Kraft der ratio seminalis, für welche sie auch Bonaventura eintreten läßt. Darum folgerte der Magister Sententiarum, daß Christus auch im Grabe Mensch war, aber ein toter Mensch.

Bonaventura tritt zunächst diesen Ausführungen des Lombarden nicht direkt gegenüber. Aus Pietät wohl will er denselben mit Berufung auf Augustin in etwa verteidigen [2]). In Christus sei in der Tat die Gottheit und die Menschheit im Grabe vereinigt geblieben. Im unmittelbaren Anschlusse daran heißt es aber bei Bonaventura, der Magister habe gefehlt („defecit"), weil zu einem Menschen notwendig Leib und Seele gefordert

[1]) III d. 3. p. 2. a. 2. q. 2; a. 3. q. 1 u. 2; d. 4. a. 3. q. 1; II d. 2. p. 2. a. 2. q. 3; d. 1. p. 2. a. 3. q. 2.

[2]) Vgl. III d. 22. a. 11. q. 1: Sed hoc non est imponendum Magistro, quia error est . . . nec ex verbis Magistri potest expresse haberi, sed alia de causa hoc dixit. Intellexit enim, in Christo duas fuisse uniones et vere, videlicet unionem animae ad carnem et unionem divinae naturae et humanae. Et unio divinae naturae et humanae faciebat, Christum esse hominem, iuxta illud quod dicit Augustinus: „Talis fuit illa susceptio, ut faceret Deum hominem." Unio vero animae ad carnem faciebat, hominem illum vivere. Quia ergo in triduo mansit unio Divinitatis ad humanitatem et soluta fuit unio animae ad carnem; hinc est quod posuit Magister, quod Christus in triduo non desiit esse homo, sed desiit vivere; ideo verum est secundum ipsum dicere de Christo, quod fuit homo in triduo et quod fuit homo mortuus, quamvis non possit dici de aliquo alio. — Zur Lehre des Lombarden vgl. Morgott in Wetzer-Welte, Kirchenlexikon ², IX, 1919, und Ostler, Beitr. VI 1, 82 f.

seien („cum homo dicat formam totius sive consequentem totum compositum"). Trotzdem sei aber die Meinung des Magister (wie diejenige Hugos von St. Victor) nicht ganz als falsch zu erachten. Der Leib Christi sei nur kein aktueller Mensch gewesen [1]).

Bonaventuras Haltung dem Magister gegenüber in dieser Frage ist zu pietätvoll. Doch wie schwankend und zurückhaltend er dem großen Lehrer gegenüber auch sein mag, seine eigene Ansicht spricht er etwas später in bestimmter Weise dahin aus, daß die Seele das Menschsein verleihe. Das Beispiel zeigt uns aber, wie theologische Meinung bezw. Autorität gegen philosophische Einsicht und persönliche Überzeugung bei unserem Scholastiker sich geltend machen und zu Widersprüchen führen können. Eines ergibt sich ferner mit aller Bestimmtheit: Bonaventura gesteht dem Leibe, getrennt von der Seele, ein eigenes Sein zu, zu dem sich dieser vor dem Eintreten der Seele unter Einfluß der „einwirkenden Kraft" entwickelt.

Irgend welche Schwierigkeiten zur Feststellung der Auffassungsweise Bonaventuras bezüglich des in Frage stehenden Punktes erheben sich durchaus nicht, vorausgesetzt, daß man nicht vorgeht, wie Schneid oder Krause. Letzterer [2]) schließt beispielsweise aus dem Umstande, daß die Seele Christi im Grabe nicht mit dem Leibe vereint war und darum diesem das Menschsein abgesprochen werde, daß Bonaventura sich damit gegen die Auffassung ausspreche, nach der „durch eine gewisse unvollständige Wesensform . . . der Leib geneigt gemacht wird, die Seele in sich aufzunehmen."

Wir wollen hier nun noch nicht weiter darauf eingehen, daß Krause in anderem Zusammenhange in Widerspruch zu dieser Stelle einem nicht aktuellen Sein, von welchem hier Bonaventura in Bezug auf den Menschen spricht, ohne weiteres substanzielle Bedeutung zuschreibt. Für uns ist vor allem die Tatsache von Bedeutung, daß dem menschlichen Leibe wiederholt und ausführlich in den erwähnten Distinktionen des Kom-

[1]) Non quia omni modo sit falsa locutio praedicta: Christus in triduo fuit homo, sed quia falsitatem habet intelligendo de praedicatione secundum esse actuale. [2]) A. a. O. S. 60 f.

mentars zum dritten Buche der Sentenzen ein zum Eintreten der Seele vorbereitetes Sein und eine gewisse Entwickelung zugeschrieben wird. Das Prinzip dieser Entwickelung „macht den Leib geneigt“ zur Aufnahme der Seele, und nur darin beruht seine Aufgabe. Es sind eben die beiden Fragen bezüglich der Einheit der Form im Kompositum und einer oder mehrerer der Seele vorausgehenden, den Körper gestaltenden Formen in ganz eigenartiger Weise bei Bonaventura ineinander verwoben [1]). Es trifft infolgedessen nicht zu, daß, wenn die Seele aus dem Körper scheidet, dieser wirklich formlos wäre, wenn auch die Seele, solange sie im Körper weilte, dessen einzige substantiale Form war.

Auf das Historische der Frage über die forma corporeitatis brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Wir wissen aus dem Bisherigen, daß bereits Aristoteles diese Auffasung in gewissem Sinne vertrat, indem er den *νοῦς* erst nach Entwickelung der vegetativen und sensitiven Seelenstufe in den Organismus von außen eintreten ließ. Es sei noch erwähnt, daß auch der Lehrer Bonaventuras die Ansicht von einer eigenen forma corporeitatis verfocht [2]).

5. Die Lehre Bonaventuras von den Keimformen.

Schon auf Grund der von Augustin überkommenen Lehre von den „rationes seminales“ konnte Bonaventura nicht zu derselben Vorstellung von den Formverhältnissen im menschlichen Organismus, wie Thomas, gelangen.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß nach Bonaventura keine Materie ohne Form und umgekehrt auch keine Form ohne Materie existieren kann. Dies bildet den Ausgangspunkt für die Lehre von den Keimformen. Es frägt sich nämlich alsdann zunächst, wie diese Formen in Verbindung mit der Materie gelangen oder stehen. Ein jedesmaliges Eingreifen Gottes hält Bonaventura für die organische Welt außerhalb des Menschen für ausgeschlossen. Bonaventura nimmt zu dieser

[1]) Vgl. den Abschnitt über: Einheit der Formen im Kompositum S. 46 ff.

[2]) Vgl. Alex. Hal. Summa p. II. q. 63 m. 4. Im übrigen verweisen wir auf die diesbezüglichen Angaben bei Krause a. a. O. S. 60 und Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen, Beiträge IV, 5 - 6. S. 20—21.

Frage von den Keimformen in historisch-kritischer Weise ausführlich Stellung. Wir heben nur das Hauptsächlichste hervor. Zunächst wird eine Ansicht erwähnt, welche Anaxagoras gehabt haben soll. Darnach befänden sich die Formen in der Materie nach außen hin sichtbar, wie ein Bild auf einem mit einem Schleier überzogenen Gemälde. Da aber nach dieser Ansicht, so wendet Bonaventura ein, Entgegengesetztes in ein und demselben zugleich existieren könnte und die bestimmte (natürliche) tätige Kraft, das „agens particulare", nur den Schleier wegzuziehen hätte, so sei dieselbe zu verwerfen [1]). Was wir unter dem agens particulare zu verstehen haben, werden wir etwas später sehen.

Nach einer weiteren Ansicht, welche angeblich ebenfalls auf Anaxagoras zurückzuführen sei, wären die Formen in der Materie bloß der Möglichkeit nach vorhanden. „Nicht verborgen also als fertige Formen, sondern als mögliches Sein" befänden sie sich in der Materie „keimartig" von Anfang an [2]). Bonaventura skizziert hier offenbar die Meinung des hl. Thomas [3]).

Er fügt hinzu, daß er dieser Meinung wohl beipflichten möchte. Da sie uns aber nichts darüber mitteile, wie sich diese rein potenziellen Formen zur Wirklichkeit verhalten, so glaubt er sich gegen dieselbe ablehnend verhalten zu müssen.

Wir werden aber alsbald sehen, daß seine eigene Auffassung von dieser nur dadurch sich unterscheidet, als sie uns zeigt, wie diese in die Materie eingesenkten möglichen Formen durch eine Kraft zur gestaltenden Tätigkeit angeregt werden.

Zunächst wird aber noch eine Anschauung „mehr moderner Philosophen" erwähnt, welche unser Scholastiker geradezu als „unvernünftig" bezeichnet. Nach dieser würden nämlich alle Formen, ähnlich wie die menschlichen Seelen, unmittelbar von Gott erschaffen. Diese Ansicht scheint auf arabischem Boden entstanden zu sein. Denn auch Averroes tadelt sie, und von diesem mag auch Bonaventura davon Kenntnis gewonnen haben. Averroes selber nennt als Vertreter dieser Lehre Alfarabi und Avicenna [4]).

---

[1]) II d. 7. p. 2. a. 2. q. 1. [2]) l. c.
[3]) Vgl. Thomas I S. d. 18. q. 1. a. 2.
[4]) Vgl. Averroes IX Metaph. com. 7.

Endlich kommt Bonaventura auf eine Auffassung zu sprechen, „welche der Philosoph und fast alle Doktoren der Theologie gehabt haben". Diese findet auch seine Anerkennung.

Nach derselben liegen die Formen in der Materie gleich von Anfang an miterschaffen. Sie verhalten sich darum beim Entstehen nicht nur „receptiv" sondern auch „kooperativ" und „aktiv". Darum habe die Materie sowohl die Möglichkeit aufzunehmen, als auch die Neigung mittätig zu sein [1]). Oder in einer etwas andern Wendung: die Formen seien in der Potenz der Materie nicht nur in ihr und durch sie, sondern auch aus („ex") ihr seiend. Wie aus der Knospe die Rose hervorgeht, so entstünden aus der Materie die Formen, wenn die ihnen entsprechende tätige Kraft einwirkt.

Die „Wahrheiten" oder Wesenheiten der Formen liegen in der Materie von Natur aus, sodaß, wenn etwas entsteht, der alten Wesenheit nur eine neue „Disposition" gegeben wird. — Wir machen darauf aufmerksam, welche Bedeutung der Materie bei Bonaventura auch hier zugeschrieben wird; sie bildet wirklich das „fundamentum", dasjenige, das die Existenz verleiht, wie er sich sonst auch ausdrückt. — Es handelt sich in diesem Zusammenhange nun vor allem um das Entstehen der sinnfälligen Formen.

Es darf dabei nicht unerwähnt bleiben, daß das hier Gesagte in etwa abweicht von dem, was an einer anderen Stelle über die rationes seminales gesagt wird. Während wir es hier eigentlich mit drei Prinzipien bei dem Entstehen von substanzialen Formen oder Dingen zu tun haben, so erscheinen sie daselbst teilweise auf zwei reduziert. Aus der Materie und der ihr eingeschaffenen „natürlichen Form" oder den „rationes seminales" wird nach jener Stelle das Einzelding [2]). Ratio seminalis und natürliche Form erscheinen mithin als gleichbedeutend.

Wir müssen aber hierzu zunächst bemerken, daß die forma naturalis keineswegs als gleichbedeutend mit der Form aufgefaßt werden darf, welche von Anfang in die Materie eingesäet ist. Die natürlichen Formen sind vielmehr nach Bona-

[1]) Vgl. Arist. Met. VII. tent. 28 ff. XII. t. 12.
[2]) II d. 18. a. 1. q. 2.

venturas daselbst vertretener Anschauung die bereits im Einzeldinge verwirklichten oder wenigstens die bereits aktiv in der Materie wirkenden, ihrer Bestimmtheit entgegenstrebenden Formen [1]). Wir könnten nach dieser Stelle die forma naturalis als die verwirklichte Form des vollendeten Einzeldinges bezeichnen, als das Resultat aus Materie, Keimform und einwirkender, tätiger Kraft („agens"). Aber an der bereits erwähnten Stelle, an der Bonaventura „natürliche Form" und „ratio seminalis" als gleichbedeutend gebraucht [2]), sagt er auch, die „natürliche Form reiche hin, um mit der Materie das Einzelding hervorzubringen." Eines aber dürfte trotz der immerhin auch hier schwankenden Bedeutung der „natürlichen Formen" sicher sein. Die „natürliche Form", wie die „ratio seminalis", haben an diesen beiden Stellen eine erweiterte, aktivere Bedeutung als sonst. Sie sind keine Keimformen mehr, welche noch der Einwirkung des natürlichen Agens harren, um ihre Tätigkeit zu beginnen, sondern sie sind tätige, wirkende Formen.

Wie aber Bonaventura selten von dieser „natürlichen Form" spricht, ebenso auch von der „ratio seminalis" in diesem Sinne. Die Übertragung mit Keimform dürfte darum etwas unzutreffend sein. Unter ratio seminalis haben wir allgemein nur zu verstehen, wie etwas, die Form, das Einzelding, im Keime angelegt ist. Die Formen befinden sich in der Materie nach Art des Samens im Erdreiche. Sie verhalten sich zu den verwirklichten Formen, wie etwa das Samenkorn zum Baum. Wie Feuchtigkeit und sonstige Bedingungen noch hinzutreten müssen, damit der Same aufgehe und zum Baum werde, ebenso muß auch das „naturale agens" zur Keimform hinzutreten, damit diese sich verwirkliche, „natürlich" werde. Mit dem Ausdruck „rationes seminales" ist somit eigentlich nur ein Vergleich gegeben, wie die Formen in der Materie liegen. Die Formen liegen in der Materie „tanquam in seminario" oder „seminaliter" [3]). Wenn Bonaventura sagt, die Keime von den entwickelten For-

[1]) II d. 15. a. 1. q. 1: „sicut aliae formae naturales non ex nihilo producuntur, sed ex aliqua potentia activa in materia ex qua fiunt, tanquam ex seminario — so wird auch die sinnliche (scil. Tier-) Seele „ex potentia materiae activa, quae ab agente excitatur".

[2]) II d. 18. l. c. [3]) II d. 15. a. 1. q. 1.

men lagen oder liegen in der Materie, so ist mithin das Verhältnis der Keimform zur verwirklichten als ein potentielles gemeint. Das natürliche Agens muß zur potentiellen Form hinzutreten, damit diese in Wirklichkeit übergehen kann [1]).

Das, was also im „Samenfelde" liegt, ist die von uns vorhin erwähnte, von Anfang an in die Materie eingesenkte Keimform, welche von der äußeren tätigen Kraft zunächst angeregt werden muß. Diese tätige Kraft muß um so größer sein, je vollkommener die Wesen sind, welche hervorgebracht werden sollen [2]).

Die Annahme dieser drei konstituierenden Prinzipien widerspricht nun offenbar Bonaventuras sonst in aristotelischem Sinne betonter Lehre von der Materie und der Form als den beiden hinreichenden Seinsprinzipien. Doch, das muß noch hinzugefügt werden, auch Aristoteles ist sich in diesem Punkte nicht konsequent geblieben. Auch bei ihm finden wir eine ähnliche Trias von Entstehungsprinzipien zu dem ursprünglich scharf formulierten Dualismus. Er schreibt nämlich der, anfänglich und vom begrifflichen Standpunkte aus betrachtet rein passiven Materie ebenfalls eine mittätige Kraft zu. Es bedeutet dies ein Zugeständnis des Stagiriten selber, daß zur Erklärung des wirklichen Seins und Werdens die ursprüngliche „Scheidung nicht durchzuführen ist" [3]).

Das dritte Prinzip neben der Materie und der mittätigen Kraft ist die Form. Mit dieser Herbeiziehung eines dritten Prinzipes, wie verschieden es auch bei Aristoteles und Bonaventura sich äußerlich gestaltet, wird die Erklärung der substanzialen Veränderung bezw. des Werdens und Vergehens innerhalb der Natur erleichtert. Durch Nachlassen der einwirkenden Kraft des natürlichen Agens tritt auch nach Bonaventura die Form wieder mehr in ihre Keimanlage zurück, und durch Einwirken einer andern Naturkraft tritt eine andere Form innerhalb der Dinge bezw. der natürlichen Erscheinungen hervor, welche bisher in ihrer potenziellen Keimanlage der Eduktion in die Wirklichkeit harrte.

[1]) Vgl. IV d. 43. a. 1. q. 4; II d. 7. p. 2. a. 2. q. 1: Et si tu obicias, quod materia non agit ... essentia materiae solum se habet per modum receptivi, sed seminarium inditum se habet quodammodo per modum activi, quodammodo per modum passivi, quoniam cooperatur agenti ... [2]) II d. 8. p. 1. a. 2. q. 1. [3]) Vgl. Baeumker, Das Problem der Materie S. 268 ff.

Wir müssen nun nach unseren Ausführungen über die rationes seminales bei Bonaventura noch in Kürze Stellung nehmen gegen das, was Krause darüber berichtet. Wir werden dabei sehen, daß Krause sich nicht vor Widersprüchen zu hüten vermochte [1]).

Zunächst hält Krause an einer substanzialen Veränderung fest, obwohl er den Formen, welche in die Materie eingesäet sind, ein „Sein" zugesteht. „Diese neuen Formen ... sind von Anfang an in der Materie — als ein 'Etwas' —. Dieses ‚Etwas' sind die rationes seminales."

Wenn aber wirklich die Formen schon ein eigenes Sein in der Materie haben, wenn besonders die „neuen Formen" schon in der Materie liegen und nur durch das natürliche Agens eduziert zu werden brauchen, dann ist nicht einzusehen, wie noch von einer substanzialen Veränderung gesprochen werden kann. Dies um so weniger, als wir das natürliche Agens, wie wir bald sehen werden, nach Krause eigentlich gar nicht in Betracht zu ziehen das Recht haben. Die Sache bedarf wohl noch einiger Erklärung. Auch Krause sagt, die Form werde von einem potenziellen Sein in ein aktuelles versetzt. Diese Worte haben aber nach Krause ihren wahren Sinn nicht, da er diesem potenziellen Sein der Form eine zu große Aktualität zuzuschreiben bemüht ist.

Wie die „neuen Formen", so sagt er, treten auch die rationes seminales von Anfang an als etwas für sich Seiendes in der Materie auf. Sie entwickeln sich nach ihm in „selbständiger Weise" und seien mehr als die Disposition der Materie zum Eintritt in die organische Form, wie sie der Aquinate auffaßt [2]).

Von einer substanzialen Veränderung trotzdem zu sprechen, scheint uns widerspruchsvoll. Es muß ja zugegeben werden, daß an dieser wie an manch anderen Stellen bei unserem Scholastiker es schwer ist, zu einem sicheren Resultate zu gelangen. Besonders wenn Begriffe in vieldeutiger Weise nebeneinander

[1]) Krause, Lehre des hl. Bonav. über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen. S. 24 ff.

[2]) a. a. O. S. 26 u. 27.

gebraucht werden, wie z. B. hier „Form“ und „ratio seminalis“. Aber es folgt doch daraus zunächst nur die Aufgabe, diese Begriffe so scharf als möglich gegenseitig abzugrenzen. Dies hat aber zu seinem Nachteile Krause hier vernachlässigt.

Er setzte unbedenklich „Form“ gleich „ratio seminalis“. Infolgedessen sagt er nun einerseits, daß diese „ratio seminalis“ sich in so selbständiger Weise entwickle, daß dabei der Einfluß anderer Faktoren nicht als ein unmittelbarer aufzufassen ist. Andererseits sagt er aber auch, sie verhalte sich bei der Entwicklung teils aktiv, teils passiv und genüge nicht, um neue Wesen zu produzieren [1]). Zunächst sagt er, das kreatürliche Agens eduziere die Formen, das „Etwas“, die „ratio seminalis“ nach und nach, und etwas später erklärt er, in ihnen (den rationes seminales) selbst liege die aktive Kraft, welche von den natürlichen Kräften angeregt, jene Formen eduziert.

Es handelt sich dabei, wie wir sehen, um das bereits berührte Problem von Materie und Form als Seins- und Werdeprinzipien. Hatte Aristoteles nicht mit diesen beiden in Wirklichkeit auskommen können, so ließ sich dies noch viel weniger von den Späteren erwarten.

Für uns bleibt darum unser bereits fixiertes Resultat bestehen. Bonaventura erklärt sich das Naturgeschehen, Entstehen und Vergehen aus drei Prinzipien: der Materie, der in derselben im Keime schlummernden Form als ens in potentia [2]) und der Naturkraft.

Nach einem Blick auf diese in stoisch-augustinischem Sinne gehaltenen Ausführungen Bonaventuras von den rationes seminales begreifen wir nun vollends, daß letzterer die Seele eigentlich nicht von Anfang an mit dem Körper in Verbindung treten lassen konnte und sie deshalb nur als dessen perfectio bezeichnet. Eine Materie ohne Keimformen gibt es eben nach dieser Lehre nicht.

Die Seele könnte infolgedessen nur dann die erste Form des Körpers genannt werden, wenn sie gleichfalls als Keimform in die Materie eingesenkt wäre, oder man müßte eine Materie

[1]) S. 29. [2]) II d. 7. l. c.

ohne Form als existierend annehmen, mit der sich die Seele verbände.

Dies wäre aber entschieden gegen die Auffassung Bonaventuras, wiewohl er die Materie als das Prinzip der Existenz bezeichnet. Ein letzter Ausweg wäre endlich, die Körpermaterie jedesmal beim Entstehen eines Menschen unmittelbar von Gott erschaffen zu lassen. Diese Meinung fand, wie Bonaventura erwähnt, wirklich ihre Vertreter[1]).

Aus dem Bisherigen wissen wir bereits, daß Bonaventuras Meinung über die rationes seminales, „welche alle Doktoren der Theologie und Philosophie gehabt hätten", keineswegs von seinem großen Freund und Zeitgenossen Thomas Anerkennung fand.

6. Stellung Bonaventuras zur Medienlehre.

An die Lehre von dem Verhältnis der Seele zum Körper und den „Keimformen" schließt sich die Lehre von den Medien, d. h. von den Übergangskörpern zwischen Seele und Leib, ergänzend an.

Die Lehre von der Notwendigkeit von Bindegliedern zwischen Körperlichem und Geistigem ist alt. Datiert doch die Lehre vom „Lebensgeist" (Pneuma) bereits in die Zeit vor Aristoteles hinauf. Und wenn Aristoteles auch Seele und Leib als Form und Materie unmittelbar vereint sein läßt[2]), so nimmt er doch zur Erklärung der Sinnenvorgänge, der Phantasie, des Traumes, des Schlafes und der Empfindungen ein Medium an: das Warme, das Pneuma[3]).

Im Neuplatonismus übernimmt ein „Lichtleib", der die Seele umgibt und durch den sie den Körper belebt und bewegt, die Rolle eines solchen Bindegliedes[4]). Auch bei Augustin bilden das Licht[5]) und eine Luft, „in der die Vögel nicht fliegen können"[6]), also eine Art Äther[7]), die vermittelnden Elemente.

[1]) II d. 30. a. 3. q. 1. [2]) De an. II 1, p. 412 b. 6–9.
[3]) Vgl. Siebeck: Geschichte der Psychologie, Gotha 1880, I, 2, S. 130 ff.
[4]) Vgl. Baeumker, Witelo (Beitr. III, 2), S. 452 ff.
[5]) De gen. ad litt. VII, 19. [6]) l. c. III, 6
[7]) Nicht die quinta essentia des Aristoteles, die von Augustin, wie von Plotin verworfen wird; vgl. Baeumker a. a. O. S. 438 Anm. 4.

Ähnlich in der orientalischen Philosophie bei Israeli und Avicenna[1]).

Bei den Scholastikern vermehrten sich diese Zwischenglieder noch[2]). Alexander von Hales, der Lehrer Bonaventuras, kennt deren vier: von seiten des Körpers die Säfte (humores) und das Pneuma, von seiten der intellektuellen Seele aber die sensitive und vegetative Seele in absteigender Linie[3]).

Während so das frühere Mittelalter das Verhältnis zwischen Leib und Seele einerseits als ein rein äußeres in echt platonischem Sinne betrachtete[4]), so half ihm diese Lehre von den Verbindungsgliedern, das sich aufdrängende gegenseitige Aufeinanderwirken beider zu erklären.

Es läßt sich nach all dem Bisherigen nun von vornherein denken, daß unser Philosoph, der noch sehr unter den Einflüssen des früheren Mittelalters steht, die Lehre von diesen verbindenden Elementen in möglichster Ausdehnung übernimmt.

Wenn auch Körper und Geist einander entgegengesetzt sind, so führt er aus, und darum eine innige Verbindung zwischen ihnen unmöglich scheint, so sei dem doch anders; denn zwischen beiden sei der beste Übergang und die größte Proportion gewahrt, so daß sie sich in ihren äußersten Teilen sehr nahe berühren. Dieser Übergang wird dann aber zwischen den untersten Kräften der Seele und der höchsten körperlichen Organisation durch die sog. Lebensgeister bewerkstelligt, durch den spiritus vitalis, naturalis und animalis, entsprechend der potentia vivificandi, vegetandi und sentiendi der Seele[5]). Durch diese mit ihm verbundenen Lebensgeister habe der Körper Anteil an der Durchdringlichkeit und Feinheit („subtilitas") des Geistes. So wird er durch diese Lebensgeister und durch seine Einheit und die Harmonie der Teile in der Zusammensetzung (complexionis aequalitas) fähig, mit

[1]) Vgl. Baeumker a. a. O. S. 453.

[2]) Vgl. Werner, Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie. Denkschriften der Wiener Akademie Phil.-hist. Kl. 1876. Bd. 25. S. 96.

[3]) S. th. I q. 63. m. 3.

[4]) Vgl. K. Werner: Wilh. v. Auvergnes Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts.

[5]) II d. 1. p. 2. a. 1. q. 2.

der Seele sich zu verbinden. — Das eigentliche Band zwischen dem höchstvollendeten Körper und der untersten vegetativen Seelenstufe bildete der spiritus vitalis [1]).

Als Zeichen der Würde des Körpers gilt Bonaventura (in altüberlieferter Weise) die Hand, das Organ der Organe [2]). Den spiritus selber, zu denen wir im Abschnitt über die vis generativa noch die vis formativa beifügen müssen, scheint eine eigene, in gewissem Sinne vom Körper gesonderte Existenz zuzukommen, wenn sie auch nur in diesem existieren. Sie werden zwar als „aus der Natur" des menschlichen Körpers bestehend gedacht, aber auch Unveränderlichkeit (ähnlich wie dem corpus caeleste) komme ihnen wegen ihrer günstigen Komposition aus Elementen zu. Darum heißt es sogar, sie seien von der Konstitution des Himmelskörpers [3]).

7. Entstehung der Seelen; frühere Ansichten.

Obwohl Bonaventura in seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper noch ganz unter dem Einflusse der Übergangslehre steht, so ist er doch weit davon entfernt, die neuplatonische Emanationslehre bezüglich der Entstehung der Seelen ebenfalls in seine Vorstellungswelt mitaufzunehmen.

Als entschieden überwunden darf auch der Traduzianismus gelten, in dem seine Lehre von den rationes seminales, den in der Materie schlummernden Keimformen, ihn eigentlich leicht hätten befangen halten können. Sein großer Gewährsmann

[1]) Quod obicitur, quod in omni coniunctione debet esse salva proportio, dicendum est, quod in coniunctione animae ad corpus salva est proportio et absolute et in relatione ad finem; absolute, nam quamvis supremum spiritus et infimum corporis multam habeant elongationem, tamen supremum corporis et infimum spiritus summam habent vicinitatem. Spiritus enim animalis sive rationalis habet potentiam vivificandi, potentiam vegetandi et sentiendi; corpus autem humanum habet complexionis aequalitatem, habet organorum multiplicitatem, habet rursus spirituum subtilitatem, et secundum triplicem differentiam: habet enim spiritum vitalem, spiritum naturalem et spiritum animalem. Comparando igitur complexionem aequalem ad vim vivificativam per medium et vinculum spiritus vitalis, optimus est nexus . . . A. a. O.

[2]) Brevil. p. II, c. 10. Vgl. Aristot. De an. III 432a 1—5.

[3]) II d. 17. a. 2. q. 2.

Augustin schwankte bekanntlich zwischen dem Traduzianismus und dem Kreatianismus, neigte aber mehr dem ersteren zu [1]). Im Anschluß an Augustin wurde diese Ansicht unter den frühmittelalterlichen Theologen bis ins 10. und 11., ja bis ins 12. Jahrhundert herab ziemlich häufig vertreten. So lesen wir noch bei Odo von Cambrai (1113 †), daß es zu seiner Zeit noch zahlreiche Vertreter der traduzianistischen Lehre gäbe, welche dieselbe mit nicht ungewichtigen Gründen verteidigten [2]). Besonders die Lehre von der Erbsünde war ein ausschlaggebender Faktor für das lange Festhalten an dem Traduzianismus. Andererseits fand auch die dem Traduzianismus direkt entgegengesetzte Lehre ihre Vertreter, nach der Gott die Seelen (bezw. die Formen) sowohl der Pflanzen, als auch der Tiere beim Entstehen neuer Gebilde jedesmal aus Nichts erschaffe.

Auch Scotus, es sei dies, Späteres vorausnehmend, beigefügt, scheint der Ansicht zu sein, daß weder die Pflanzen-, noch die Tierseele „ex tradue“ entstehe [3]).

Petrus von Tarentasia [4]) hält diese Ansicht ebenfalls für wahrscheinlich, doch in etwas anderem Sinne. Er meint, daß sie gleich im Anfange der Schöpfung eigens getrennt von der Körperwelt aus Nichts erschaffen worden wären. Es hat diese Ansicht, gegen die sich der Sache nach auch Bonaventura, wie wir gleich sehen werden, richtet, offenbar eine mehr platonische Färbung.

Das wenige hierüber Gesagte möge genügen, um zu zeigen, wie wenig bestimmt noch die Ansichten über die Entstehung der Seelen vor Bonaventura (bezw. vor Thomas) waren, wiewohl speziell für die Menschenseele zu Beginn des 13. Jahrhunderts der Standpunkt des Kreatianismus als der allgemeine bezeichnet werden kann.

[1]) Welche Anschauungen durch diese beiden Ausdrücke bezeichnet werden, dürfte bekannt sein. Nach der Lehre des Traduzianismus pflanzten sich die Seelen auf dem Wege der natürlichen Zeugung fort, während der Kreatianismus dieselben jedesmal bei der Entstehung eines Menschen unmittelbar von Gott geschaffen werden läßt.

[2]) Quorum rationes, quia non sunt omnino spernendae: De peccat. original. II, PL. 160; 1077 c.

[3]) Scotus, Sent. II d. 18. q. u. n. 5. [4]) S. II d. 15. q. 1. a. 1.

8. Die Tierseele.

Über das Entstehen der Tierseelen unterscheidet Bonaventura, in gewohnter historisch-kritischer Weise vorgehend, vier Meinungen. Bei der Widerlegung der drei ersten gerät er zuweilen in Widersprüche, indem er ein Moment, das er sonst als nicht berechtigt verwirft, da, wo es ihm als Ausweg dienen kann, zur Verwendung herbeizieht. Die erste Meinung, nach der die Tierseelen „aus Nichts“ beim Beginne der Schöpfung ins Dasein gerufen würden und sich dann vermehren oder „übertragen“, wie eine Kerze, wenn sie einmal angezündet ist, sich vermehren kann, ohne ihr Licht zu vermindern, weist er zurück, da dieselbe eigentlich annehme, daß eine „natürliche Form“ eine andere „ex nihilo“ hervorbringe[1]). — Andere nehmen an, so hören wir weiter, daß die Tierseele aus Materie und Form bestehe. Wie die übrigen Formen der Körperwelt „seminaliter“ in der Materie liegen, so auch nach diesen die Tierseelen in einer geistigen Materie, und diese geistige Materie erhalte dadurch „eine aktive Kraft, so daß aus ihr die Tierseele werden kann, wie die körperliche Natur zum Hervorbringen von Körpern“. Bonaventura macht dagegen geltend, daß es unbegreiflich sei, daß eine geistige Materie existiere, die nicht lebe und fühle, und weshalb aus einer solchen nicht auch vernünftige Seelen werden könnten?

Diese Ansicht findet hiermit, wie leicht einzusehen ist, keine rechte Widerlegung. Der zweite Teil der Widerlegung beruht lediglich auf der Voraussetzung, daß sich die Tierseelen nicht weiter entwickeln. Was Bonaventura aber zuerst vorbringt, könnte auch gegen seine eigene Lehre von den „rationes seminales“ der Körperwelt vorgebracht werden. Warum genügen da Materie und Keimform nicht zum Hervorbringen des Einzeldinges? Warum sind die Keimformen nicht alle wirklich?

Weil es noch eines natürlichen Agens bedarf, um die Entwickelung anzuregen, würde Bonaventura antworten. Ähnlich ließe sich aber auch für die Tierseelen die Lehre gestalten.

[1]) II d. 15. a. 1. q. 1.

Widerspruchsvoll klingt es aber vollends, wenn er kurz darauf bei der dritten Anschauung eine geistige Materie anerkennt und sie gegen diese Anschauung zu Felde führt. Nach dieser Meinung würden nämlich die Tierseelen jedesmal von Gott erschaffen „materialiter" und beim Tode ins Nichts zurücksinken. Dies, wendete nun Bonaventura ein, widerspreche sowohl dem Philosophen, als auch der Vernunft. Denn keine Materie sinke ins Nichts zurück; wenn aber keine körperliche, dann um so weniger eine geistige, welche würdiger und feiner ist[1]).

Seine eigene Meinung über das Entstehen der Tierseele entspricht unter der Voraussetzung ihrer Vergänglichkeit ganz seiner Lehre von den „Keimformen". Wenn die Seele auch als eine geistige Kraft bezeichnet werden kann und darum unmöglich aus einer früheren Tierseele „per traducem" entsteht, so ist sie doch, wie Bonaventura ausführt, in ihrem ganzen Sein und Wirken vom Körper abhängig. Sie ist kein „hoc aliquid", sondern eine bloße Form, welche mit dem Körper entsteht und vergeht, wie die übrigen Formen. Darum liegt sie auch in der Materie, wie jene, als Keim, welcher unter Einwirkung der entsprechenden Kraft in Wirklichkeit übergeht. Die eigentliche vegetativ-sinnliche Tierseele tritt aber erst in Wirklichkeit über, wenn der Körper hinreichend entwickelt ist[2]). Darum heißt es auch, sie sei perfectio corporis physici organici . . . Es ist, wie uns dies schon wiederholt begegnete, hier noch ein dritter wirksamer Faktor außer der Materie und der Keimform beim Entstehen von Gebilden in Betracht gezogen: Die tätige Kraft oder das „naturale agens". Davon soll nun im folgenden die Rede sein.

[1]) II d. 15. l. c.: Similiter tertia positio ponit, quod materia animae sensibilis sibi concreetur et quod simul cum ea destruatur; hoc autem ponere, est contrarium auctoritati Philosophi et rationi, materiam scil. alicuius creaturae in nihil omnino cedere. Si enim materia corporalis est ingenita et incorruptibilis, multo fortius videtur, quod spiritualis, quae dignior est et nobilior, secundum quod est sub tali esse. Vgl. Arist. Phys. I, text. 82 (cap. 9 p. 192 a. 28 ff.).

[2]) II d. 15. l. c.

9. Das „agens naturale" als erster anregender Faktor bei der Eduktion von Formen.

Was versteht Bonaventura unter dieser Kraft des „natürlichen Agens?" Zunächst ist eines sicher: daß das Agens eigentlich ein neues von Materie und Form verschiedenes, das Einzelding mitkonstituierendes Prinzip ist, darüber gibt sich unser Scholastiker keine Rechenschaft. Er hält infolgedessen prinzipiell auch nur an Materie und Form als den beiden Seinskonstituenten fest. Ähnlich verhält es sich auch bei Aristoteles. Sowohl Aristoteles, als auch die von ihm abhängigen und beeinflußten Philosophen, mußten von der ursprünglichen abstrakt erkenntnistheoretischen Zweiheit von Entstehungsprinzipien abweichen, nachdem einmal ihr Blick sich mehr der konkreten Natur zugewandt hatte. Von diesem Gesichtspunkte aus haben wir auch Bonaventura zu beurteilen. Indem er vor allem mit der ihm unmittelbar gegenübertretenden Welt der Wirklichkeit (Erscheinungen) rechnet, erweist sich die metaphysische oder erkenntnistheoretische Distinktion als unzulänglich. Hier tritt vielmehr unserem Scholastiker die in allem wirkende und alles bewegende Naturkraft gegenüber. Die Form aber verflüchtigt sich bei ihm, wie bei so manchem seiner Zeitgenossen, in ein mehr gedankliches Musterbild, nach welchem der konkrete geschaffene Stoff unter Einwirkung der bewegenden Kraft sich gestaltet. Auf letztere wurde somit ein ganz besonderer Nachdruck gelegt.

Bonaventura teilte sie in eine universelle und spezielle ein. Die erstere genügte zur Eduktion der niedrigsten Formen aus der Materie, ihrem „seminarium"; für höher entwickelte Organismen und für vollkommener zu eduzierenden Formen bedurfte es aber einer speziellen[1]).

Unter der speziellen einwirkenden Kraft versteht Bonaventura vor allem die Lebenswärme, den „calor vivificus", die „spiritus" und besonders auch eine „seelische Kraft" (der

[1]) II d. 8. p. 1. a. 2. q. 1: Ad quaedam educenda sufficit causa universalis . . . In virtute naturae est perducere corpora omnium animalium, verum tamen aliter et aliter. Quaedam sunt, ad quae non sufficit (causa universalis), nisi adiuvetur ab agente consimilis speciei. Vgl. II d. 7. dub. 3.

Eltern), durch welche die Seele bei den Tieren in das Sein eduziert wird [1]).

Bonaventura beruft sich bei der Verwendung dieses agens naturale gern auf den „Philosophen". Es muß aber hervorgehoben werden, daß Aristoteles weit davon entfernt war, der in der Materie liegenden Kraft, ihrem eigenen Antrieb (ὁρμή), eine solche Bedeutung zuzuschreiben, wie sie Bonaventura diesem dritten Prinzip zuerkennt. Bei Aristoteles war immer die Form als das aktive Prinzip in erster Linie gedacht [2]), wenn auch die Kraft der Materie in bestimmter Weise sich äußerte als „mitwirkend, selbstwirkend und gegenwirkend" [3]). Bonaventura ließ aber die Form zu einer realen Bedingung, welche in die Materie eingesenkt ist, heruntersinken, das natürliche Agens hingegen tritt an Stelle der aristotelischen Form, wenigstens der Wirkung und Tätigkeit nach.

Bei Aristoteles aber wie bei Bonaventura folgte diese Trias von Prinzipien mit Konsequenz daraus, daß die Materie als eine bereits irgendwie in konkreter Weise existierende gedacht wurde. Damit fiel der ursprüngliche erkenntnistheoretisch konsequente Dualismus [4]).

Auch Bonaventuras Naturerklärung noch in den ursprünglichen Dualismus einzwängen zu wollen, trotz der mannigfaltigen Stellen, an denen sich eine gänzlich veränderte Betrachtungsweise verrät, dieser Versuch Krauses [5]) muß deshalb als verfehlt betrachtet werden. Krause scheint dabei vollständig die Umwandlung und die Entwickelung außer acht gelassen zu haben, welche dieses Problem bei und seit Aristoteles erfahren

[1]) II d. 15. l. c.

[2]) Vgl. Baeumker, Probl. d. Mat. S. 269.

[3]) Baeumker, S. 279.

[4]) Baeumker charakterisiert diese Umwandlung des Begriffes der Materie bei Aristoteles mit den Worten: „Die Wendung dagegen, welche Aristoteles dem Begriffe der Materie gibt, erscheint als eine sachgemäße Konzession, welche die wissenschaftlichen Bedürfnisse der Naturerklärung unvermerkt dem unzureichenden philosophischen Standpunkte abgerungen haben und welche darum nicht einfach als außerwesentlich beiseite gelassen werden darf." A. a. O. S. 271.

[5]) A. a. O. S. 29 f.

hat. — Auch Averroes vertrat, um dies kurz zu erwähnen, dieselbe triadische Ansicht, wie unser Scholastiker, bezüglich des Entstehens der Einzelwesen [1]). Ebenso ist auf die Rolle hinzuweisen, welche das „agens naturale" in der Bonaventura vielfach nahestehenden, wahrscheinlich von dem Schlesier Witelo verfaßten Schrift „De intelligentiis" spielt [2]).

10. Entstehung der Menschenseele.

Wir haben bereits gezeigt, daß Bonaventura die Ansicht vertritt, daß die Seele bei dem Entstehen eines neuen menschlichen Organismus unmittelbar von Gott geschaffen werde. Eingehend befaßt er sich bei dieser Frage mit der Kritik und der Widerlegung der gegenteiligen Ansichten.

Bezüglich der Frage, ob die Seele vor dem Leibe erschaffen würde, scheint er es nicht zu einer bestimmten Entscheidung bringen zu können. Allerdings müssen wir dabei in Betracht ziehen, daß es sich um eine Meinung Augustins handelt, über die er nicht hinauszugehen wagt. Es frägt sich nämlich, ob die Seele Adams vor dem Leibe erschaffen wurde. Die Antwort hierauf entscheidet zugleich für die übrigen Seelen. Für die Erschaffung der Seele vor dem Leibe spräche nun vor allem ihre Unabhängigkeit von letzterem und ihre Engelsnatur.

Augustin war bezüglich dieses Punktes, wie Bonaventura in diesem Zusammenhange erwähnt, unschlüssig [3]), weil sowohl die Ansicht von dem Erschaffen der Seele vor dem Körper, als auch die von dem Erschaffen in und mit dem Körper, mit gleicher Wahrscheinlichkeit und gleich gewichtigen Gründen verteidigt werden könnte. Bonaventura entschließt sich aber für letztere Auffassung, weil es in der Bibel heiße, daß Gott erst nach der Bildung des Leibes diesem eine Seele eingehaucht habe [4]).

[1]) Vgl. Averroes, Metaph. I c. 1, VII c. 10. n 39.

[2]) Baeumker, Beitr. III, 2, p. 14, 26—15, 2 und die Erläuterungen zu diesem Text.

[3]) Vgl. Augustin, Lib. de Genes. ad lit. c. 24. n. 35 ff.

[4]) II d. 18. a. 2. q. 2.

Als Ergänzung zu dem bereits an früherer Stelle über den Traduzianismus Gesagten sei noch erwähnt, daß Bonaventura es für unmöglich hält, daß sein großer Gewährsmann Augustin einem solchen Irrtume gehuldigt habe. An eingehenden Gegenargumenten läßt er es dabei indessen fehlen[1]).

Des weiteren wird eine irrige Ansicht Platos und seiner Nachfolger erwähnt, der auch Macrobius in seiner Erklärung von Scipios Traume gefolgt zu sein scheine. Nach dieser würden die Seelen in Sternen erschaffen, welche ihrer (der Seelen) Natur mehr verwandt wären („in stellis comparibus"). Erst nachdem die Körper erschaffen sind, steigen nach dieser Anschauung die Seelen, um die Körper zu beleben, durch die Milchstraße herab und vereinigen sich mit ihnen. Nach dem Tode des Menschen kehren sie dann auf demselben Wege wieder zu den Sternen zurück. Diese Wanderung treten sie nach einiger Zeit wieder von neuem an, wobei sie beim Niedersteigen jedesmal wieder vergessen, was sie vorher gewußt haben. Ebenso ließen sie beim Aufsteigen alle Leiden und Übel und die Erinnerung daran auf der Erde zurück[2]).

Bonaventura bezeichnet diese Ansicht selber als einen Traum und als absurd, obgleich er an anderer Stelle zugestanden hatte, daß die Meinung, Gott habe die Seele des Adam vor dem Leibe erschaffen, für gleich vernünftig und wahrscheinlich gehalten werden könnte[3]).

Als Hauptargument gegen diese pythagoreisch-platonische Präexistenzlehre macht Bonaventura geltend, daß die Seele mit dem Körper keine substantiale Verbindung eingehen könnte, wenn die eigentliche Heimat die Sterne wären. Denn: „proprius actus in propria materia habet fieri".

[1]) Er erwähnt die betreffenden Stellen aus Augustins Schriften (vgl. Sup. Gen. ad litt. X. c. 6. n. 9. u. De lib. arb. III c. 21. n. 25) und hält denselben entgegen, daß Augustin anderen Ortes denselben widersprochen habe. Hierfür beruft er sich auf die Schrift: De Ecclesiasticis Dogmatibus, welch letztere aber nicht von Augustin, sondern von Gennadius herrührt, und auf eine Stelle in Super Gen. ad lit. selber (X, c. 18. n. 32). Vgl. Bonav. II d. 8. a. 2. q. 3.

[2]) Plato Tim. 41. Phaedr. 246 ff. Macrobius: In Somn. Scipionis c. 14. u. 21. [3]) II d. 18. a 2. q. 2.

Derselbe Gedanke liegt auch dem zugrunde, was er gegen die Präexistenzlehre des Origenes und der Manichäer vorbringt. Diese waren der Ansicht, daß die Seelen vor der Welt erschaffen und zur Strafe in die Leiber gebannt seien. Eine solche Auffassung hält jedoch Bonaventura aus drei Gründen für falsch.

Es widerspreche nämlich der Lehre des Glaubens, daß die Seelen schon vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe gesündigt hätten. Es widerspreche ferner diese Präexistenzlehre vor allem auch der Philosophie, da die Seelen zur Strafe in dem Körper gleichsam wie in einem Kerker sich befindend gedacht würden. Nach Bonaventura aber hat die Seele vielmehr eine Neigung zum Körper, da sie ihn vervollkommnet; würde sie mit dem Körper nicht substanzial geeint, dann gäbe es keine wahre species „Mensch“ [1]). Es widerspreche die Präexistenzlehre aber auch der Erfahrung, welche zeigt, daß die Seele offenbar selbst eine große Neigung zum Körper hat, da sie von ihm sich nicht trennen wolle [2]).

Beide Entgegnungen zeigen uns, daß, wenn Bonaventura auch an manchen Stellen in platonischer Gegensätzlichkeit das Verhältnis der Seele zum Leibe zum Ausdruck bringt, die Vorstellung von einer substanzialen Einheit doch die vorherrschende ist.

Endlich wendet sich Bonaventura noch gegen eine Ansicht, welche mehrere Philosophen gehabt hätten und besonders der Verfasser des liber de Causis.

Nach diesen Philosophen nämlich und dem Verfasser des liber de Causis würden die Seelen von der Intelligenz geschaffen. Es bewog sie, wie Bonaventura bemerkt, zu dieser Lehre die Vorstellung von der völligen Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes. Darnach konnten sie sich nicht denken, daß Gott etwas unmittelbar erschaffe. Diese Lehre sei aber als eine häretische zu verwerfen.

[1]) II d. 18. a. 2. q. 2.

[2]) Secundum quod dicit Apostolus (II Cor. 5, 4): Nolumus expoliari sed supervestiri; quod mirum esset, si ad corpus naturalem aptitudinem et inclinationem non haberet sicut ad suum sodalem, non sicut ad carcerem, A. a. O.

Nur wenn der Verfasser des Liber de Causis sagen wolle, daß die Seele von der Intelligenz eine „Erleuchtung" empfängt, lasse sich dessen Anschauung mit der des Philosophen vereinigen [1]). Nach letzterem übertreffe nämlich die Intelligenz die Seele an Klarheit der Erkenntnis. Darum sage ein Philosoph — es ist Isaac Israeli [2]) —, daß die vernünftige Seele im Schatten der Intelligenz geschaffen würde und die sensitive im Schatten der vernünftigen.

Interessant für uns, weil charakteristisch für den philosophischen und speziell für den erkenntnistheoretischen Standpunkt unseres Scholastikers, ist, was hier über die Beziehung der Seele zur Intelligenz gesagt wird. Wir sehen daraus, wie wenig Bonaventura die geschichtliche Stellung der arabischen Intelligenzenlehre in dieser Form durchschaut hat, so energisch er sich auch dagegen verwahrt, daß die Seele selbst von dieser Intelligentia erschaffen würde. Über diese „falsche" Lehre, ihre Bedeutung und ihren Ursprung hätte etwas gesagt werden müssen!

Bezüglich des Entstehens der Seele stützt Bonaventura seinen kreatianistischen Standpunkt besonders auf die Lehre von der Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit der Seele und deren Würde als „Abbild Gottes" [3]).

II. Einheit der Form im Kompositum und speziell im Menschen.

Aus unseren Ausführungen über die forma corporeitatis und das Verhältnis der Seele zum Körper als perfectio und motor ging indirekt auch hervor, was Bonaventura über die Zeit des Entstehens der Seele, bezw. über die Zeit, wann dieselbe in den Körper eintritt, denkt. Erst wenn der Körper zu

[1]) Lib. d. Caus., prop. 10. 18. 23.

[2]) Der Wortlaut der Stelle, die in dem Drucke: Omnia opera Ysaac. Lyon 1515, völlig verderbt ist, wird nach cod. Paris. bibl. nat. lat. 14700 mitgeteilt von Baeumker, Witelo (Beitr. II, 3) S. 383.

[3]) II d. 18. a. 2. q. 3: Cum enim solus Deus sit, qui habeat vitam in semetipso et vitam indeficientem, solus est, qui potest producere principium vitae perpetuum. Cum igitur res incorruptibiles substantificari non possit in materia transmutabili et operatio creaturae sit super materiam transmutabilem, impossibile est aliquam creaturam animam rationalem producere.

einer der Seele entsprechenden Vollkommenheit und Entwicklung gekommen ist, so daß diese ihre organischen oder sonst ihr eigentümlichen Tätigkeiten wohl auszuüben vermag, zieht sie in denselben ein.

Wie aber denkt sich denn Bonaventura das Verhältnis der früheren und späteren Formen im Organismus? Wie vereint er diese seine Annahme mit seiner öfters betonten substantialen Einheit im Kompositum und besonders im Menschen? Gerade beim Menschen scheinen sich da besondere Schwierigkeiten zu ergeben, da die Seele von außen her sich mit dem bis zu einem gewissen Grad formierten und entwickelten Körper verbindet. Bei den Tieren entwickelt sich, wie wir gesehen haben, aus der gestaltenden Kraft die Seele selber; es äußert sich mit anderen Worten diese Kraft als sinnliche Seele, wenn der Körper eine bestimmte Organisation erlangt hat. Es fragt sich also zunächst, was aus der forma corporeitatis des Menschen wird, wenn die Seele die Stelle einer Form des „physischen, organischen Körpers" übernimmt.

Doch die Frage nach der Einheit der Formen in einem Kompositum geht noch weiter zurück. Jedes Kompositum entsteht nach der allgemeinen Annahme der Aristoteliker und Scholastiker zunächst durch Verbindung und Vermischung von Elementarkörperchen. Diese werden geformt, und in diese kann ein Ding der Erscheinungswelt bei der Zerstörung darum auch wieder aufgelöst werden. Es wird also die Frage nach der Einheit der Form in erster Linie von diesen Elementarkörperchen ausgehen müssen, ob sie nämlich als Elemente in der ihnen als solchen zukommenden Substanz und Form im Kompositum erhalten bleiben oder nicht. Wenn nun auch bei Thomas sich hinsichtlich des Verbleibens der Elemente im Kompositum gewisse Schwankungen nachweisen lassen [1]), so vertritt er doch anerkanntermaßen den Standpunkt, daß die Elementarformen nur virtuell im Kompositum zurückbleiben [2]).

Nun aber entwickelt sich ein Gebilde auch von einer niederern Form zu einer höheren, so daß die vorhergehende Form

[1]) Vgl. Schneider a. a. O. S. 29.

[2]) Vgl. S. I q. 76. a. 4. ad. 4. Schneider a. a. O. S. 37.

zurücktritt oder in irgendwelcher Weise der höheren Form sich unterordnet, z. B. bei der Formentwicklung im tierischen Organismus bis zur sogenannten Tierseele, wie wir dies bereits gesehen haben. Wie steht dann aber die frühere Form zu der späteren, höheren? Es handelt sich hier um eine zweite Art von niederen Formen, welche offensichtlich von den Elementarformen wohl zu trennen sind. Aber die Frage nach der Einheit der Form im Kompositum hat sich mit allen diesen Formen in gleicher Weise zu befassen. — Thomas sagt in bezug auf die niederen Formen im Kompositum, daß sie zugrunde gingen, nachdem die spätere, vollkommenere Form ihre Funktion übernommen hat [1]).

Für den Menschen speziell hat aber das nur in dem Sinne Geltung, daß die eine menschliche Form (die Seele) gleich beim Zusammentreten der Elemente alle Funktionen übernimmt; die Elementarformen gehen dabei jedoch nicht zugrunde, sondern sie treten in ein virtuelles Sein zurück. An ein Übergehen von einer niederen Form zu einer höheren dürfen wir aber beim Menschen nach Thomas nicht denken. Thomas verwirft vielmehr ausdrücklich die Mitwirkung irgendeiner anderen Form bei der Konstitution des Körpers [2]).

Die Auffassung, daß die niederen Formen in die zunächst höheren übergehen, so daß diese in ihrer Aktualität auch die Wirksamkeit der früheren in sich schließen, widerspricht eigentlich der Lehre von der Einheit der Form in einem Kompositum nicht. Darüber bald mehreres. Wir werden nämlich in diesem Sinne Bonaventura über die Formeneinheit sich aussprechen hören. Zunächst noch dieses. Es stimmen, wie allgemein zugegeben wird, die Scholastiker darin miteinander überein, daß es nur eine „letzte Form" „forma ultima oder completa", ist,

[1]) Thomas, S. theol. I q. 118. a. 2. ad. 2: Tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris, ita tamen quod sequens forma habet, quicquid habebat prima.

[2]) Summ. c. Gent. IV c. 81: corporeitas cuiuscunque corporis nihil est aliud, quam forma substantialis eius secundum quam in genere et specie collocatur. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem. Vgl. über die Formeneinheit in der Scholastik: De Wulf: Les Grands Philosophes Belges I, Einleitung.

welche „das bestimmte und begrenzte Sein gibt“ [1]). Hier aber setzt sogleich die Verschiedenheit ein.

Albertus Magnus schließt sich nun unzweifelhaft der Meinung an, daß die früheren Formen in einem Kompositum selbständig weiter fortbestehen. Mit Avicenna spricht er sich nämlich [2]) dahin aus, daß die Elementarkörper in der Mischung zurückbleiben in ihrem ersten Sein („quoad primum esse“). Doch will er ihnen, wie Schneider ausführt, keine ausgeprägten Formen zuschreiben [3]).

Duns Scotus schließt sich bezüglich des Zurückbleibens der Elementarformen im Kompositum an Thomas an, nach welchem diese nur virtuell im zusammengesetzten Körper fortbestehen [4]). Er ist jedoch der Ansicht, daß bei der Konstitution des Körpers außer der Seele noch eine forma corporeitatis mitwirke, welche diesem ein unbestimmtes substanzielles Sein verleihe [5]). Über das Verhältnis dieser Körperform zur Seele äußert sich jedoch Duns nicht bestimmt genug. Es scheint, daß er für eine gleichzeitige Existenz dieser „Körperform“ neben oder unter der Seele in einer gewissermaßen untergeordneten, aber immerhin selbständigen Weise ist. Die nach ihr in Wirklichkeit tretenden höheren Formen beeinträchtigen oder „vernichten“ sie nur in ihrem „vollkommenen“ Sein [6]).

Auch die Reihe von anderen Formen, welche bei der Entwickelung eines Kompositums aufeinander folgen und welche Thomas beim Eintreten der höheren Form vernichtet werden läßt, bleiben in einer von Scotus nicht näher bestimmten Weise zurück [7]).

[1]) Bonav. I Sent. d. 24. a. 1. q. 1.

[2]) De Generat. et Corrupt. I tr. 6. c. 5.

[3]) Vgl. Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen (Beitr. IV, 5—6), S. 30 ff.

[4]) Scotus II Sent. d. 15. q. unica n. 5.

[5]) Vgl. IV Sent. d. 11. q. 3. n. 25—29; 36—38.

[6]) Vgl. a. a. O. n. 55: „Non manet (forma corporis) in esse perfecto et quieto, quia qualitates consequentes eam sunt corruptae, secundum gradum, secundum quem consequuntur eam in esse perfecto et quieto.

[7]) A. a. O. n. 46: Totius compositi est unum esse, et tamen includit multa esse partialia, sicut totum est unum ens et tamen multas entitates partiales habet.

Obgleich er aber neben der Wesensform den übrigen Formen noch ein Sein zugesteht, denkt er sich dieses doch wiederum nur als ein „gleichsam *potenziales*“ [1]).

Es ist mithin auf jeden Fall zu beanstanden, wenn Schneider [2]) den Duns Scotus in der Frage über „die Einheit der Form“ im wesentlichen mit Thomas übereinstimmen läßt. Schneider hat wohl nur die Übereinstimmung bezüglich des Zurückbleibens der Elementarformen im Auge, was aus einem späteren Urteil über Scotus (S. 41) bezüglich der Annahme einer Mehrheit von Formen auch hervorgehen dürfte. Die Übereinstimmung des Scotus mit Thomas durfte aber nicht *in bezug auf die Einheit der Information der Urmaterie durch die Seele* prädiziert werden [3]), sondern nur in bezug auf das Verbleiben der Elementarformen.

Zur Aufrechterhaltung der Einheit der Form im Kompositum war es übrigens, wie wir dies gerade für Bonaventura zeigen werden, nicht durchaus notwendig, „daß Thomas die Urmaterie von der Seele als der spezifischen, also letzten Form *unmittelbar* informiert sein lassen mußte“ [4]).

Tatsächlich tut dies ja Thomas auch nicht; sondern erst nach dem Rücktreten der Elementarformen bei der Mischung in ihr virtuelles Sein kann von einer Verbindung der Seele mit der Materie gesprochen werden. Sie ist also immerhin, wie leicht ersichtlich, eine vermittelte. Auch Thomas operiert mit andern Worten nicht mit der reinen Materie, sondern mit einer konkreten, realen, mit einem Stoff, welchem die Elementarformen als Formen dienen.

Aber es ist ebenso leicht einzusehen, daß man außer den Elementarformen noch verschiedene andere Mischungsformen im menschlichen Körper speziell bis zum Eintreten der Seele annehmen konnte, ohne der alsdann einsetzenden Einheit der Form

---

[1]) Et isto modo concedo, quod esse illud totale est completive ab una forma, quae dat toti illud quod est: sed ex hoc non sequitur, quod in toto includatur praecise una forma, vel quin in tote includantur plures formae, non tanquam specifice constituentes illud compositum, sed tanquam quaedam inclusa in potentiali istius compositi.

[2]) a. a. O. S. 29. [3]) Schneider S. 29. [4]) Schneider a. a. O. S. 31.

zu schaden, wenn man nur diese vorhergehenden Formen ebenfalls in ein virtuelles Sein zurücktreten ließ. Hierin werden wir gerade den Unterschied zwischen Bonaventura und Thomas zu statuieren haben.

Heinrich von Gent, ein Zeitgenosse des Thomas und des Bonaventura, geht auf die Frage nach der Einheit der substantialen Form sehr ausführlich ein. Wie Thomas, lehrt er allgemein, daß in einem Kompositum nur eine substanziale Form sei. Diese fasse jedesmal die ihr vorausgehenden niederen Formen der Kraft nach in sich[1]). Bezüglich des Menschen aber vertritt er ebenso entschieden die Meinung, daß mindestens zwei Formen anzunehmen seien, die Seele und die forma corporeitatis. Er geht dabei vor allem von dem Gedanken aus, daß bei der Entstehung des Menschen Gott und die Natur mitwirken. Würde die Seele allein Form sein, dann wäre die Mittätigkeit des Zeugenden eigentlich verneint. Die forma corporeitatis aber wird nicht durch die eintretende Seele zerstört oder verdrängt, weil kein Gegensatz zwischen beiden Formen besteht[2]).

Avencebrol spricht im Anschluß an die Unterscheidung von drei Seelenvermögen auch von drei Seelen im Menschen[3]). Jedoch spricht er an anderen Stellen auch nur von einer Seele[4]), so daß von einem sicheren Standpunkt in dieser Frage bei ihm nicht die Rede sein kann. Aber die Ansicht von der Dreizahl der Seelen übernahmen von ihm unmittelbar Dominicus Gundissalinus und Wilhelm von Lamarre[5]).

Alexander von Hales, den wir um seiner Beziehung zu Bonaventura willen erst an dieser Stelle erwähnen, nimmt, wie wir bereits wissen, vor dem Eintreten der Seele in den Organismus ebenfalls eine vorbereitende Form an. Er scheint dieselbe neben der Seele aktuell weiter existieren zu lassen; denn er sagt, daß die Seele eigentlich nicht Akt des Körpers sei[6]). Doch

[1]) Quodl. IV q. 13: Non oportet ponere plures formas in eodem esse, immo sufficit ponere unicam, quae virtute omnes alias in se contineat.

[2]) A. a. O. [3]) Fons vit. III 46. p. 182. III, 47. p. 181. 14.

[4]) III, 57. p. 206. 10. [5]) Vgl. Schneider a. a. O. S. 40 f.

[6]) Summa p. II q. 63. m. 4: Anima non est ibi proprie actus materiae, sed actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis.

läßt sich ein bestimmter Schluß hieraus nicht ziehen, da er auf die Formverhältnisse im Menschen nach dem Eintreten der Seele in den Körper nicht direkt und ausdrücklich eingeht.

Bei seinem Schüler Bonaventura ist nun die Einheit der Form im Kompositum einer der schwierigsten Punkte der ganzen Seelenlehre. Zu einer einheitlichen, sicheren Entscheidung scheint es da kaum möglich vorzudringen. Es lassen sich nämlich Stellen finden, welche ebenso wohl für Formeneinheit, wie für Formenmehrheit gedeutet werden können. In den wenigen Schriften, welche auf diese Frage bei unserem Scholastiker Bezug nehmen, kommt es daher auch nicht zu einem einheitlichen Urteil.

So nimmt ihn z. B. Pfeiffer für die Lehre vom substantialen Verbleiben der Elemente in den Komposita in Anspruch[1]). Auch Krause in seiner schon wiederholt erwähnten Untersuchung über Bonaventura stimmt diesem Urteile bei. Und doch sahen wir Bonaventura im bisherigen oft sehr entschieden für die Meinung einstehen, daß nur die Seele substanziale Form des Körpers oder des Menschen sei. Gehen wir darum auf die entscheidenden Stellen kritisch ein.

Es ist leicht einzusehen, daß die Lehre Bonaventuras von den „rationes seminales" leicht zu der Annahme einer Mehrheit von Formen im Menschen hätte führen können. Doch darf dieselbe nicht für letztere Auffassung in Anspruch genommen werden. Wenn die Materie in jenem Zusammenhange auch von allen möglichen Formen „schwanger" genannt wird[2]), so erkennt diesen unser Philosoph doch nirgends ein substanzielles, sondern überall nur ein potenzielles Sein zu. Es bedarf noch des natürlichen Agens, damit sie von der Möglichkeit in Wirklichkeit übergeführt werden.

Einige Schwierigkeit indes bereiten die Ausführungen im Kommentar zum vierten Buche der Sentenzen, wo von der Verklärung der Leiber gesprochen wird. Im Anschluß an Augustin[3])

[1]) Vgl. F. X. Pfeiffer: Über das Beharren der Elemente in den Verbindungen, von Aristoteles bis zur Gegenwart. Dillingen a. D. 1879.

[2]) IV d. 43. a. 1. q. 4. [3]) De Civ. Dei XX. c. 16.

lehrt Bonaventura daselbst, daß die Elemente, aus denen unsere Leiber sich zusammensetzen, bei der Verklärung ihre vergänglichen Qualitäten an unvergängliche verlieren, daß die Elemente aber ihrer Substanz nach zurückbleiben[1]). Ebendaselbst sagt Bonaventura ferner, die Elementarformen seien völlig unzerstörbar „secundum totum et secundum partem", weil sie einfach seien[2]).

Bonaventura gesteht hier, es läßt sich das nicht in Abrede stellen, den Elementarformen Eigenschaften zu, welche wohl unzweifelhaft gegen die Auffassung bezw. Auslegung sprechen, als käme ihnen im Kompositum nur eine potenzielle Seinsweise zu.

Sagt er doch ausdrücklich, sie blieben „ihrer Substanz nach" im Kompositum zurück. Es läßt sich aber wohl mit Recht geltend machen, daß es sich an diesen Stellen gar nicht um den natürlichen Zerstörungs- oder Auflösungsprozeß der Leiber handelt. Bonaventura will vor allem zeigen, daß unser Leib auch in verklärtem Zustande ein „irdischer" Leib sein wird. Darum sagt er, die Elemente blieben der Substanz nach in diesem. Dies gilt aber nur vom verklärten Leibe. Wir werden nämlich der hier ausgesprochenen Ansicht unseres Philosophen von der Unzerstörbarkeit der Elemente alsbald eine andere entgegenhalten, welche von dem rein naturphilosophischen Standpunkte aus zum Ausdruck gelangt und durch welche Bonaventura der Auflösung der Elemente das Wort spricht.

Bonaventura meint übrigens hier weniger die Elementarformen, welche „secundum totum und secundum partem" einfach sind — dies geht aus dem ganzen Zusammenhange hervor —, als vielmehr die Elemente als erstes unbestimmtes „Stoffliches". Deren Formen könnten, wenn sie auch als formloses Stoffliches oder als Materie bleiben, dennoch von der Seele übernommen werden. Was Bonaventura mit andern Worten in diesem Zusammenhange sagen will, ist dies: Die Materie bleibt unvergänglich, die Formen aber wechseln und vergehen. Ausgenommen ist hiervon natürlich die Seele, welche ein „hoc aliquid" ist. Es ist dabei zu bedenken, daß die beiden Begriffe

[1]) IV d. 58. a. 2. q. 3. 4. und d. 49. p. 2. 5. 2. a. 1. q. 1. Vgl. auch Krause a. a. O. S. 42–50. [2]) IV d. 48. a. 2. q. 4.

der Materie als eines der beiden ursprünglichen Seinsprinzipien und als konkreter Stoff bei unserem Philosophen ineinander übergehen.

Anders aber scheint es mit der Lehre Bonaventuras von der Gegenwart des Lichtes in den einzelnen Körpern zu sein. Auch diesem wird eine selbständige substanzielle Existenz neben der Körperform in demselben Kompositum zugestanden [1]. Man hat es nicht unterlassen, sich auf diese Stelle zu berufen, um die Annahme einer Mehrheit von Formen in demselben Kompositum bei unserem Scholastiker nachzuweisen [2]). Für Bonaventuras Lichtmetaphysik überhaupt sei auf die Darstellung verwiesen, welche Baeumker von derselben gegeben hat [3]). Hier bemerken wir nur dies. Es handelt sich an jener Stelle durchaus nicht um das Licht als eine Form oder „gestaltende" Kraft des Körpers, sondern als das Prinzip der Leuchtkraft der leuchtenden Körper oder der Sichtbarkeit der Körper überhaupt. Als solches steht das Licht, obwohl in sich nach der Auffassung unseres Philosophen eine substanzielle Form, dem Körper, den es erleuchtet, als accidentelle Form gegenüber. Auf dessen Gestaltung hat es keinen Einfluß [4]).

In der Frage aber über die Formeneinheit bei den Scholastikern handelt es sich offenbar nur um solche Formen, welche den Organismus mit konstituieren helfen. Auf die fernere Beweisführung Pfeiffers, welche auch Krause ohne weiteres billigt, sei nur kurz Folgendes entgegnet. — Man will nämlich aus dem Umstande, daß Bonaventura die Tierleiber aus voll-

[1]) II d. 13. a. 2. q. 2: Forma lucis, cum ponitur in eodem corpore cum alia forma, non ponitur sicut dispositio imperfecta, quae nata sit perfici per ultimam formam, sed ponitur tanquam forma et natura omnis alterius corporalis formae conservativa et dans ei agendi efficaciam et secundum quam attenditur cuiuslibet formae corporalis mensura in dignitate et excellentia. [2]) Vgl. Krause a. a. O. S. 46.

[3]) Vgl. Baeumker, Witelo S. 394—407.

[4]) II d. 13. a 2. q. 2. Sicut lux incorporata est principium coloris in ipso corpore terminato. . sic etiam lux in corpore luminoso est principium cuiusdam fulgoris, qui ad modum coloris est accidens, et mediante quo luminosum corpus a sensu apprehenditur. Und vorher: Verum est enim quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et sancti, secundum cuius participationem maiorem et minorem sunt corpora magis et minus entia, est

ständig entgegengesetzten Elementen sich bilden lasse[1]), den Schluß ziehen, daß Bonaventura diese Elemente in ihrem selbständigen Sein im Kompositum mit in Betracht ziehen müsse.

Erstens ließe sich nun aber aus dem Umstande, daß Bonaventura die Vereinigung der Elemente in den Tierleibern als eine gewaltsame („per violentiam") bezeichnete, keineswegs schließen, daß sie nach ihrer Vereinigung ihre Substanz bewahrten. Wenn sie von der höheren Form in eine andere Seinsweise gezwungen würden, zu der sie von Natur aus nicht die Anlage haben, könnte doch die höhere Form sie derart unter sich zusammenfassen, daß sie allein die Tätigkeit als Form übernimmt. Ähnlich ist wenigstens das Verhältnis bei Thomas gedacht.

Aber vor allem müssen wir bemerken, daß das ganze Argument den fingierten Objektionen bei Bonaventura entnommen ist. In der zu diesem Einwurfe gehörenden Conclusio gibt Bonaventura jedoch keineswegs zu, daß die Vereinigung eine gewaltsame sei. Im Gegenteil. Aus „Objektionen" darf man eben nicht die Meinung eines Scholastikers zusammenkonstruieren; aus ihnen könnte man einem Scholastiker die widersprechendsten Meinungen nachweisen, da meist zunächst alle möglichen Einwände vorgebracht werden. Dies scheint besonders Krause nicht beachtet zu haben.

Die Entgegnung, in der Conclusio selbst, in der sich Bonaventuras Meinung ausspricht, scheint Krause nicht verstanden zu haben. Dieselbe hat nämlich trotz Krause[2]) bei näherem Zusehen einen ganz „vernünftigen Sinn". Bonaventura führt in derselben aus, daß Gott schon aus einem Elemente die Tiere entstehen lassen konnte, wie z. B. aus dem Wasser, weil keines der Elemente, weder Erde noch Wasser, ganz rein ist, sondern[3]) in einem die übrigen der Potenz nach sich befinden. Selbst wenn das Element rein sei, könnten die Tiere bereits aus einem

substantialis forma. Verum est etiam quod, cum lux sit per se sensibilis, sit etiam instrumentum operandi, sit etiam augmentabilis et minuibilis, salva forma substantiali, quod ipsa habet naturam formae accidentalis.

[1]) II d. 15. a. 1. q. 2. ad. 5. [2]) A. a. O. S. 43.

[3]) In uno elemento sunt cetera in potentia.

Elemente entstehen, vorausgesetzt, daß die tätige und verändernde Kraft hinzutritt, da es dann die übrigen potenziell einschließe. Von einer „violentia" könne darum durchaus keine Rede sein,

aber auch nicht davon, so fügen wir hinzu, daß diese Elementarformen ihre Tätigkeit nicht an eine höhere eintretende Form abgeben könnten, indem sie dann alle in die Potenz zurücktreten. Besonders wenn das unmittelbar darauf Folgende, wie wir gleich sehen werden, für letztere Auffassung spricht. Es läßt sich mit andern Worten die Einheit der Form im Kompositum auch nach diesen Stellen ganz gut annehmen.

Krause läßt aber die wichtigsten Punkte an dieser Stelle ganz außer Betracht, wenn er sagt [1]): „Die Entstehung der Tierkörper aus den vier Elementen ist nicht so vorzustellen, als ob bei der Erschaffung der Tiere der Schöpfer die vier Elemente aus verschiedenen Sphären (Orten) hätte zusammenkommen lassen, sondern der Schöpfer hat aus dem an irgendeinem Orte vorhandenen Stoff ohne Zuhülfenahme räumlicher Bewegungen Tierkörper, welche aus den vier Elementen zusammengesetzt sind, geschaffen [2])." Dann fährt Krause fort: „Soll diese Einwendung und ihre Auflösung einen vernünftigen Sinn haben, dann muß das substanzielle Beharren der Elemente in den Tierkörpern vorausgesetzt werden. Denn wie kann von einem gewaltsamen Zustande der Elemente die Rede sein, wenn diese im Kompositum nicht substanziell vorhanden sind? Andernfalls hätte Bonaventura die Resolution einfach mit den Worten geben können: Die Elemente sind im Tierleibe nicht mehr sub-

[1]) A. a. O. S. 43.

[2]) Um einen direkten Einblick in die Argumentationsweise Krauses zu gewähren, sei die von ihm hervorgehobene und ausgenützte Stelle Bonaventuras hier zitiert: II d. 15. a. 1. q. 2. ad. 5: Ad illud quod obicitur, quod fit elementorum violentatio, dicendum, quod non est intelligendum, quod Dominus in primordio, cum corpora animalium composuit, elementa in diversis sphaeris concurrere fecerit: hoc enim non oportebat, tum quia tum aqua quam terra non sunt elementa pura, sed aliis permixta secundum eam partem, ex qua facta sunt ex eis animalia, tum etiam, quia, si essent pura et simplicia, in uno elemento sunt cetera in potentia, et ex uno possunt fieri omnia, si adsit virtus alterans et activa, sine aliqua locali mutatione, ac per hoc sine aliqua violentatione."

stanziell enthalten und können daher nicht in einem gewaltsamen Zustande sein." — Wie man aus unserer Erklärung S. 55 f. sieht, eine auf Mißverständnissen beruhende Argumentation.

Endlich muß man nicht notwendig aus dem Vorherrschen des einen oder des andern Elementes in einem Mischkörper „der Kraft" oder „der Masse" nach folgern, daß dadurch auch ein substanzielles Zurückbleiben der Elementarformen ausgesprochen sei. Warum soll die Aufgabe der substanziellen Elementarformen den Elementarkörpern gegenüber nicht durch eine höhere Mischform übernommen werden, zumal andere Stellen für diese Meinung sprechen?

Von den übrigen Stellen, welche Krause für seine Interpretation erwähnt[1]), ist die eine[2]) wieder den fingierten Objektionen Bonaventuras entnommen und dürfte deshalb schon ohne weiteres keine Beachtung verdienen, abgesehen davon, daß Bonaventura den möglicherweise daraus folgenden Schluß ausdrücklich nicht akzeptiert. Es wird in dieser Objektion übrigens nur geltend gemacht, daß des Menschen vielfältige Fähigkeiten (vor allem sinnliche und geistige) auf die verschiedenen ihn konstituierenden Elemente oder „Naturen" zurückzuführen seien. Auch das spräche noch nicht dagegen, daß die Seele all diese unter sich zusammenfaßt. Noch weniger gilt dies von der anderen Stelle[3]), welche in neuplatonischem Sinne die stufenweise Entwicklung des Menschen zum Ausdruck bringt[4]).

Gehen wir nun aber zur Darlegung der Gründe über, welche uns für die Auffassung strenger Formeneinheit bei Bonaventura zu sprechen scheinen.

In unmittelbarem Anschluß an die oben erwähnte Objektion von der gewaltsamen Vereinigung der Elemente spricht Bonaventura die gegenteilige Meinung aus, daß die niedere Form von Natur aus in die höhere überzugehen strebe[5]), und daß darum

[1]) S. 44 u. 45 a. a. O.
[2]) S. 44.
[3]) Krause S. 45.
[4]) Sent. II d. 17. a. 2. q. 2.
[5]) Vgl. l. c. ad 6.

nicht von einem Sichwiderstreben der Elementarformen usw. die Rede sein könne [1]).

Es strebt also hiernach die Materie stets nach einer vollkommeneren Form. Es ist dies doch wohl so zu verstehen, daß die frühere zurücktritt, denn die Materie will eine höhere Form, von der einfachsten Elementarform angefangen in aufwärts steigender Linie.

Bezüglich des Menschen erwähnen wir der Vollständigkeit halber noch eine Stelle aus dem Kommentar zum dritten Sentenzenbuch, an der es heißt, daß sich die Form, welche den Menschen konstituiert, mit der Materie substantiell vereint [2]).

Was dann aber speziell das Zurückbleiben oder die Unzerstörbarkeit der Elementarformen betrifft, so erhalten wir darüber an einer Stelle ziemlich sichere Auskunft. Es handelt sich daselbst von der Möglichkeit der Auferstehung der Leiber [3]).

Bonaventura unterscheidet bezüglich dieses Punktes zwei Ansichten. Nach der einen geht die Auflösung der Leiber nach dem Tode durch eine Trennung der konstituierenden Teile vor sich, nach der andern durch Vernichtung der Form. Nach der ersteren Ansicht müßte dann Gott die getrennten Teile wieder zusammenbringen, nach der letzteren hingegen eine neue Form erschaffen. Bonaventura entscheidet sich nun für keine dieser Ansichten. Für die letztere nicht, weil eine Neuerschaffung von

[1]) Quia enim natura, secundum quod dicit Philosophus, semper desiderat, quod melius est, materia, quae est sub forma elementari appetit esse sub forma mixti, et quae est sub forma mixtionis, appetit esse sub forma completionis.

[2]) III d. 22. a. 1. q. 1. ad. 4: Dicendum, quod uniri animam et corpus in eandem hypostasim, hoc potest esse dupliciter: aut ita, quod illa hypostasis sit ex eis constituta, et sic talis hypostasis, quae sit hic et nunc; et isto modo non possunt uniri in eandem hypostasim, quin uniantur ad invicem, ac per hoc quin faciant hominem. Alio modo possunt uniri in eandem hypostasim, ita tamen, quod illa hypostasis ex iis non constituitur.. et hoc modo uniri in eandem hypostasim non necessario facit hominem, quia non est ibi unio per constitutionem naturae tertiae, qualis est unio materiae et formae, qualis etiam requiritur ad hominis esse.

[3]) IV d. 43. a. 1 q. 4.

Formen „sicut de novo" eben keine Auferstehung wäre. Der ersteren hingegen, bemerkt Bonaventura, widerspreche die Erfahrung. Wie nämlich die Form des menschlichen Fleisches nach dem Tode alsbald vernichtet wird („corrumpitur") und in Würmer und Schlangen übergehe, so könne auch ein jedes Element zerstört werden und in ein anderes übergehen. Damit hört aber selbstverständlich auch dessen Form auf, aktuell weiter zu existieren. Es werden so im Menschen nach dem Tode andere Elemente und ein anderes Fleisch [1]).

Man beachte, daß hier von einer Auflösung des Ganzen in die Elemente die Rede ist, und daß die Elemente selber in einander übergehen können und tatsächlich auch übergehen sollen. An ein Verbleiben der Elemente im Kompositum kann darum nach Bonaventura nicht gedacht werden. Wenn aber der menschliche Leib auch in andere Elemente und in anderes Fleisch übergeht, so hält Bonaventura doch an der Auferstehung des irdischen Leibes in dessen eigenen Konstituenten fest („resurrectio eiusdem in numero"). Die Möglichkeit hierzu führt er in erster Linie auf die göttliche Allmacht zurück. Er unterläßt es dann aber nicht, einen eigenen Erklärungsversuch zu geben.

Er erinnert an seine Lehre von den rationes seminales. Da diese irgendwie in der Materie schlummern, bevor sie das natürliche Agens in Wirklichkeit überführen hilft, so sei anzunehmen, daß diese Formen bei Zerstörung des Kompositums wieder in die verborgensten Winkel der Natur zurücktreten. Es werden darum alle Formen, wenn sie zerstört werden, nicht gänzlich zerstört, sondern sie bleiben auf irgendeine Weise zurück. Bonaventura beruft sich hierbei stets auf Augustin. Die zurückbleibenden Formen werden sodann in ziemlich ausführlicher Weise beschrieben. Sie selbst können, wie wir wissen, nicht aus sich selber „in actum" übergehen. Was ihnen nun

[1]) Certum est enim, quod forma carnis humani corrumpitur, dum generatur inde vermis et serpens; et sicut potest corrumpi in carnem serpentis vel alterius animalis, sic resolvi potest . . etiam in quatuor elementa et unumquodque elementorum corrumpi in aliud . . . . Von einer Zusammensetzung kann darum vom natürlichen Standpunkt aus keine Rede mehr sein.

die Natur, das agens naturale, entgegenbringt, bezeichnet Bonaventura hier ausdrücklich als das, was das substanziale Sein, nicht ein accidentelles Sein, bei ihnen ausmacht. Dies aber gelte für alle Formen [1]).

Wir halten es nicht für statthaft, im Anschluß an diese Stelle noch von einer substanziellen Seinsweise von Formen außer der einen substantialen Form in einem Kompositum zu reden. Die unter Einwirkung des entsprechenden natürlichen Agens in die Wirklichkeit tretenden Formen schlummern stets in der Materie [2]). So sind sie auch in jedem Kompositum. Aber ihr Sein ist nur ein potenzielles. Das substantielle Sein erhalten sie, wie es obige Stelle ausdrücklich besagt, von dem natürlichen Agens.

Bonaventura weicht deshalb nach unserem Urteile bezüglich der Einheit der Formen im Kompositum auch nicht von Thomas ab. Wie dieser, kann er eine solche mit gleichem Rechte aufrecht erhalten. Von Thomas unterscheidet er sich bezüglich dieses Punktes nur durch seine „Übergangslehre", welcher die Annahme mehrerer aufeinanderfolgenden, sich stufenweise übergeordneter Formen wesentlich ist. Diese aber hat keineswegs das Aufgeben der substanzialen Formeneinheit notwendig zur Folge. Denn die jeweilig untergeordneten Formen, seien es nun Elementarformen, wie sie auch Thomas annimmt, oder höhere Übergangsformen, werden nach Eintreten der späteren höheren Form ihres ursprünglich substanzialen Seins gänzlich beraubt.

Man kann darum als Unterscheidungslehre zwischen Bonaventura und Thomas nur vorbringen, daß jener *mehr* virtuelle oder potenzielle Formen in einem Kompositum annimmt,

[1]) l. c.: . . agens naturale agit influendo et impertiendo aliquid sui, quo mediante perficit illud, quod erat in materia. Et illud, quod influitur a parte agentis, fit aliquid de completo esse ipsius producti. Et ideo necesse est, quod natura det aliquid *novi*, quantum ad *modum essendi substantialem*, *qui est esse in actu*. Quamvis enim natura non det novam essentiam, dat tamen novum *modum essendi*, non tantum *accidentalem*, immo etiam substantialem.

[2]) Materia praegnans est omnium. l. c

was aber die substanziale Formeneinheit des letzteren nicht mehr beeinträchtigen kann, als die bloßen Elementarformen des Thomas.

Vorliegendes ist der Teil meiner Arbeit „Die Psychologie Bonaventuras“, welchen ich der Hohen Philosophischen Fakultät zu München als Dissertationsarbeit vorlegte. Die Arbeit wird in nächster Zeit in zwei Heften in den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, hrsg. von Cl. Baeumker und G. von Hertling, vollständig erscheinen.

Berichtigungen:

S. 12, Zeile 18 l. „ohne das andere“ statt „oder dem anderen“, ebend. Anm. 3: „Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871“ statt: a. a. O.

Lebenslauf des Verfassers.

Am 14. Oktober 1879 wurde ich, Eduard Lutz, zu Wahlenheim im Elsaß geboren. Von Herbst 1892 an besuchte ich das Gymnasium der Kreisstadt Hagenau, wo ich Sommer 1900 absolvierte. Ich studierte dann sechs Semester Philosophie und Theologie im Priesterseminar zu Straßburg. Vorlesungen hörte ich hier bei den Herren Professoren und Dozenten: Adloff, Brun, Gaß, Lang, Müller, Ott, Wendling. Sodann studierte ich zwei Semester Philosophie und Philologie an der Universität Straßburg, zwei Semester Theologie am Kgl. Lyzeum Dillingen und zwei Semester Philosophie und Pastoraltheologie an der Universität München und hörte Vorlesungen bei den Herren Professoren Baeumker, Breymann, Dausch, Euringer, Faulhaber, Geiger, Gröber, Keil, Leistle, Lipps, Ludwig, Martin, von Müller, Reitzenstein, Riehl, Schaefer, Specht, Weymann, Ziegler.

Allen genannten Herren spreche ich meinen aufrichtigsten Dank aus. Zu besonderem Danke fühle ich mich dem ehemaligen Professor und jetzigen apostolischen Vikar von Sachsen, dem hochwürdigsten Herrn Dr. A. Schaefer, und Herrn Professor Dr. Baeumker verpflichtet, auf dessen Anregung ich die Arbeit anfertigte.

Die Arbeit wurde am 26. April 1906 der Hohen Philosophischen Fakultät in München zur Zensur eingereicht.